

P. gr.

102

m

P. go. 102 m

20110120211111

20110120211111

20110120211111

20110120211111

20110120211111

20110120211111

20110120211111

20110120211111

P. gr. 102^{mm}

Chrysostomus

in seinem

Verhältniss zur antiochenischen Schule.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte

von

Lic. Th. Foerster,

Prediger und Inspector am Königlichen Domcandidatenstift zu Berlin.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1869.

Chrysostomus

in seinem

Verhältnis zur antiochenischen Schule.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inc. Th. 102167

Erfinder und Verleger des Klopfer- und Klopfer-Verfahrens in Gotha.



Gotha.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

1860.

77/20757

Der Hochwürdigen
THEOLOGISCHEN FACULTÄT
zu Berlin.

Es wird Ihnen, Hochwürdige Herren, nicht befremdlich erscheinen, Sie werden vielmehr darin eine einfache Dankespflicht erkennen, wenn ich Ihnen meine Arbeit zueigne. Denn als ich vor nun zwei Jahren von Ihnen die Vergünstigung erbat, der hiesigen Universität als Privatdocent dienen zu dürfen, und demgemäss

meine Studien über Chrysostomus zur Aufzeichnung
brachte, da haben Sie, die Meister der Wissenschaft,
dem unsichern Jüngling wohlwollend die Pforten zu
der mit Sehnsucht erstrebten Arena theologischen Rin-
gens eröffnet und waren bereit, ihn unter die Zahl
Ihrer Privatdocenten aufzunehmen. Zwar scheint mein
Lebensgang mich jetzt nicht in das academische Lehr-
amt, sondern in den praktischen Kirchendienst zu
weisen, und wenn ich auch auf den mir theuren
Gedanken, als academischer Lehrer zu wirken, noch
nicht gänzlich verzichten zu müssen glaube, so gehe

ich doch gern die Bahnen, die Gott mir zeigt, auch wenn sie von jenem Ziel abzulenken scheinen.

Sie aber, Hochwürdige Herren, empfangen meinen ehrerbietigen Dank, den ich insonderheit den Herren Oberconsistorialräthen Proff. D. D. Dörner und Twisten schuldig bin für ihre unermüdliche Theilnahme und ihr freundliches Eingehen auf meine Gedanken und Sorgen, sowie dem Herrn Consistorialrath Prof. D. Semisch, der sich der mühevollen Arbeit der Durchsicht des ursprünglich lateinisch abgefassten Elaborats unterzogen hat, und dessen Winke bei der

Beurtheilung ich dankbar zu benutzen bemüht gewesen bin. Was ich zudem der „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ verdanke, davon mag meine Arbeit selbst Zeugniss ablegen.

Der Herr der Kirche aber lasse Sie, Hochwürdige Herren, noch lange im Segen stehen an unserer Hochschule!

Der Verfasser.

CHRYSOSTOMUS.

CHRYSTOMER

Vorwort.

Seitdem mich meine Neigung zu dem Studium des Chrysostomus geführt hat, wurde es mir zur Gewissheit, dass, so wenig der Mann Anspruch machen kann auf die Stellung eines wesentlichen Gliedes in der dogmengeschichtlichen Entwicklungsreihe, dennoch die herkömmliche Ignorirung desselben und nur gelegentliche Berücksichtigung in der Lehre vom freien Willen und von den Sacramenten eine ungerechtfertigte ist. Ihm einigermaßen zu seinem Recht zu verhelfen und seine dogmengeschichtliche Bedeutung neben der freilich weit mehr hervorragenden des Kirchenpolitikers und Homileten zur Geltung zu bringen, ist die Aufgabe dieser Arbeit, die sich gern als eine Ergänzung des Neander'schen Werks ankündigen würde, wenn nicht durch eine derartige Nebeneinanderstellung des Epigonen und des Meisters der Schein der Anmasslichkeit erweckt werden könnte. Trotz der beschränkten Fassung der Aufgabe, welche den Chrysostomus nicht nach seiner gesamten dogmengeschichtlichen Bedeu-

tung, sondern nur in dem Dogmenkreis, der in engerer oder weiterer Beziehung zur antiochenischen Schule steht, erkennen lassen will, wird kein wesentlicher Punkt vermisst werden, als die Lehre von den Sacramenten, welche unlängst in Steitz (Jahrbücher für die deutsche Theologie X, 446 ff.) einen scharfsinnigen Darsteller gefunden hat. — Ernste und liebevolle Hingabe an den grossen Mann, dessen Homilien mich seit vier Jahren beschäftigen, wird man meiner Arbeit hoffentlich abfühlen. Da aber Chrysostomus eben praktischer Kirchenmann und epochemachender Homilet in weit höherem Masse ist, als consequenter Dogmatiker, so wolle man den zuweilen fühlbaren Mangel schärferer Begriffsbestimmung und ein gewisses Schwan-ken in den Ansichten, weniger auf Rechnung des Verfassers setzen, als auf Rechnung des Kirchenvaters selbst.

Berlin, am 9. August 1869.

Th. Foerster.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
EINLEITUNG	1—11
Origenes. Gegensatz der alexandrinischen und antiochenischen Schule	1—6
Chrysostomus, Charakterbild; als Dogmatiker	6—8
Sein Verhältniss zu Theodorus von Mopsuestia	8
Anordnung der dogmengeschichtlichen Betrachtung	8—11
ERSTES CAPITEL. Lehre von der heiligen Schrift . .	12—53
Schwankende Vorstellungen zur Zeit des Chrysostomus. —	
Origenes	12—14
Reaction gegen die origenistische Schule; Diodor, Theo- dor.	14
Chrysostomus, durch Meletius, Diodor, Theodor beeinflusst, doch einer vermittelnden Stellung zugeneigt	15—16
Seine kritisch-historische Betrachtungsweise der heiligen Schrift	17—20
Vorsichtige Stellung zur allegorischen Erklärung	20—22
Bedingte Zulassung der Allegorie und Ausschreitungen . .	22—24
Theodorus strenger in der grammatisch-historischen Exe- gese, weist die allegorische Erklärung gänzlich ab . .	24—26
Abweichung von Chrysostomus in der Bestimmung des Verhältnisses vom Alten zum Neuen Testament . .	26—31
Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments bei Theo- dorus und höhere Vereinigung der Standpunkte beider Antiochener	31—34

Inspirationstheorie des Chrysostomus	34—39
Nachweis seines Princip im Einzelnen der Erklärung, namentlich der synoptischen Evangelien	39—47
Seine Bemerkungen zu den paulinischen Briefen	47—49
Seine Stellung zur Tradition neben der heiligen Schrift	50—53
ZWEITES CAPITEL. Die Anthropologie	54—86
Stand der dogmatischen Entwicklung zur Zeit des Chry- sostomus	54—56
Stellung der antiochenischen Schule	56—57
Chrysostomus Vertheidiger der dichotomischen Ein- theilung	57—60
Seine Ansichten über den ersten Menschen und seine Gottebenbildlichkeit, im Unterschied von Theodor	60—63
Ueber den Sündenfall und seine Folgen; Abweisung der Vorstellung von einem in der Natur gesetzten Bösen	63—67
Sein Betonen der Willensfreiheit im gefallenem Menschen	67—68
Abweisung der Ansicht vom Leib, als Sitz der Sünde, in Uebereinstimmung mit Theodor	68—72
Erklärung der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit aus einer natürlichen Schwäche, die nicht Sünde ist	72—75
Verwandte Vorstellungen bei Theodor: Erbsterblich- keit	75—79
Chrysostomus nicht consequent in seinen Sätzen, nähert sich dem kirchlichen Bewusstsein. Starke Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit, daher nicht zu den Pelagianern zu zählen	79—82
Augustin als Vertheidiger des Chrysostomus. — Ab- weisung des Petavius	82—85
Schlussresultat	85—86
DRITTES CAPITEL. Gottesbegriff und Trinität, als Voraussetzung der Christologie	87—100
Standpunkt des Chrysostomus; Lehre von den Eigen- schaften Gottes; Ueberwiegen der metaphysischen Wesensbestimmungen in Gott	87—88
Vertheidigung der Homousie, ihre dogmatische Be- gründung und Schriftbeweis	88—93
Abweisung der modalistischen Anschauungen	93—95
Vertheidigung der Gottheit des heiligen Geistes	95—96

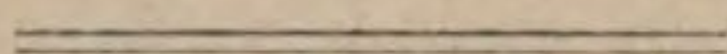
Verwandte Sätze bei Theodorus	96—97
Die Schwäche der trinitarischen Anschauungen [und des Gottesbegriffs bei Chrysostomus: die göttliche Un- erforschlichkeit	97—100
VIERTES CAPITEL. Die Christologie	101—129
Die bisherige Entwicklung des christologischen Dogmas: Realistische und idealistische Richtung. Eini- gungsversuch des Origenes. Neue Entbindung der Gegensätze: alexandrinische und antio- chenische Schule	101—103
Chrysostomus betont die Wahrheit der menschlichen Natur in Christus	103—105
Annahme der sündlosen, sterblichen Natur von Seiten des Logos	105—106
Keine physische, sondern eine ethische Einigung der Naturen; Polemik gegen Apollinaris	106—108
Tiefere Begründung des antiochenischen Dogmas bei Theodor, Annahme der Willensfreiheit in Christo. Das beiden Antiochenern eigenthümliche ethische Interesse in der Betonung der wahren Menschheit Christi	108—109
Nachweis der Unmöglichkeit physischer Vereinigung . .	109—112
Weitere Aussagen des Chrysostomus über die Lebens- äusserungen beider Naturen in Christo als Conse- quenzen des Dyophysitismus	112—116
Dieselben Aeusserungen bei Theodor	116—119
Eine kleine Differenz zwischen beiden Antiochenern, be- gründet in der praktischen Richtung des Chrysostomus	119—120
Das christologische Problem von der antiochenischen Schule nicht gelöst; nothwendiges Ergebniss aus ihrer Anthropologie und Theologie	120—124
Lehre vom Werk Christi. Menschwerdung Christi auch abgesehen von der Sünde. Spuren der Lehre von der Erlösung, als einem dem Teufel gespielten Betrug	124—129
FÜNFTES CAPITEL. Die Soteriologie	130—167
Verhältniss der göttlichen Causalität zur menschlichen Freiheit	130 ff.
Annahme einer bedingten Prädestination, be- gründet in einem doppelten Willen Gottes. Ver- wandtschaft mit Theodor	131—134

Auseinandersetzung beider Antiochener mit den Stellen der heiligen Schrift, besonders Röm. 9	134—139
Die Frage nach der Aneignung des Heils vom Subject	139 ff.
Der Synergismus des Chrysostomus	140—141
Verhältniss des göttlichen und menschlichen Factors. .	141—142
Allgemeine Aussprüche ohne dogmatische Schärfe . . .	142—144
Unzweifelhafte Stellen, in denen dem menschlichen Willen die Initiative zuertheilt wird	144—146
Dennoch unbedingte Nothwendigkeit der Gnade; der Wille, an sich nur ein formales Vermögen, bedarf der Gnade als nothwendiger Ergänzung.	146—149
Zurücktreten des heiligen Geistes im subjectiven Heilswerk; keine zuvorkommende Gnadenwir- kung. Erklärungsgrund dafür aus dem System. Beschränkung des heiligen Geistes auf die charis- matische Wirksamkeit	149—152
Stellung des Chrysostomus zur Rechtfertigungs- lehre; stärkeres Betonen des neuen Zustands, als des principiellen Acts; Grund dafür in der Anthro- pologie; ähnlich Theodorus	152—154
Dennoch zuweilen eine grosse evangelische Klarheit bei Chrysostomus; centrale Stellung des Glaubens, als That des Willens	155—157
Ebenso evangelische Aussprüche über die Rechtfertigung und über das Verhältniss von Glauben und Werken	157—160
Entgegengesetzte Aussprüche; Trübung des materialen Principis	161—163
Resultat: doppelte Strömung im System des Chrysostomus. Eigenthümliche Bedeutung, die der Busse dem entsprechend zukommt	163—165
Schliessliche Zusammenfassung	166—167
SECHSTES CAPITEL. Zur Ethik des Chrysostomus . .	168—190
Motivirung dieser Betrachtung. Die Ethik als Prüfstein des soteriologischen Dogmas	168—169
Zusammenhang von Glauben und Werken. Der Glaube als unbedingter Gehorsam gegen Gott . .	169—171
Werthlegung auf die Gesinnung. Das gesammte Leben wird der sittlichen Aufgabe unterworfen	172—173
Evangelisches Urtheil über die Erscheinungen der Zeit; über das Mönchsthum	173—176
Ueber das Verhältniss des Christen zum irdischen Besitz	176—177

	Seite
Ueber das Fasten	177—178
Ueber das Martyrium und die Wundersucht	178—179
Ueber die freiwillige Jungfrauschaft und Ehe	179—181
Kehrseite der ethischen Betrachtung; getrübtet Urtheil über die Erscheinungen der Zeit	181—186

Anhang:

Verschiedene von Chrysostomus berührte ethische Ge- biete	186 ff.
Seine Auslassungen gegen unsittliches und üppiges Leben	187—188
Bezugnahme auf politische Ereignisse	188—189
Ermahnungen zur brüderlichen Liebe, u. A.	189—190
Schluss	190



Ueber die Form der ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...

Anhang:

Ueber die ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...
 Ueber die ...

Einleitung.

Der mütterliche Boden, welchem Chrysostomus mit seiner dogmatischen Ueberzeugung angehört, ist der der antiochenischen Schule, deren Zusammenhang mit Origenes unzweifelhaft ist. Origenes, der wie ein Sammelpunkt divergenter Richtungen und ein Quellpunkt neuer Entwicklungen, ebenso die erste Periode der dogmatischen Lehrbildung abschliesst, als der neuen Zeit die Hand reicht, hat das Schicksal mit anderen derartigen Centralgeistern gemein, dass Unzählige befruchtet und angeregt von der reichen Mannichfaltigkeit seines Geistes als seine Schüler von ihm ausgegangen sind, und dass doch die Meisten von ihnen entweder ihre Jüngerschaft verleugnen, oder dieselbe nur in sehr unvollkommener Weise darstellen. Die Erbschaft, die Origenes hinterliess, war zu gross, als dass Viele sie ganz anzutreten im Stande gewesen wären, — es kam zu einer Theilung, zu einem Auseinander-treten der Richtungen, die in Origenes noch vereint nebeneinander bestanden hatten, und es geschah dies nach einer inneren Nothwendigkeit, da jene Richtungen noch wenig vermittelt und innerlich versöhnt, nur durch den grossartigen Geist des Meisters zusammengehalten waren. Die beiden Hauptrichtungen, welche man mit dem Namen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule zu bezeichnen pflegt, sind es gewesen, die bis in's fünfte Jahrhundert die

Theologie beherrscht, und welche in ihrem Gegensatz die Entwicklung des Dogmas wesentlich bestimmt haben, bis die abendländische Gelehrsamkeit sie in den Schatten stellte und die von der orientalischen Kirche ungelösten Probleme aufnahm.

Wir müssen den eigenthümlichen Gegensatz beider Schulen im Kurzen anzudeuten suchen. Schon Clemens, und noch mehr sein grosser Schüler Origenes, räumten der Philosophie, und zwar vorzugsweise der platonischen, ein nicht geringes Ansehen ein in der Betrachtung und erkenntnissmässigen Aneignung der christlichen Religion. Wie sie selbst in ihrer Bildung durch den Platonismus wesentlich beeinflusst und in ihrem Denken durch ihn bestimmt waren, so bot er ihnen bei der dogmatischen Behandlung des Christenthums willkommenes Handhaben und vielfache Anknüpfungen¹⁾; und weit entfernt von einer engherzigen Verachtung und Abweisung heidnischer Philosophie, lernten sie in ihr eine von Gott geordnete Pädagogie auf Christum erkennen. So blieb es ein Vorzug der von Origenes ab sich charakteristisch gestaltenden alexandrinischen Schule, den Weg philosophischer Betrachtung bei der Behandlung der christlichen Lehre anzuwenden und die christlichen Dogmen, wie sie durch die constitutiven Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts fixirt wurden, philosophisch zu begründen. Dieser speculative Zug — wie wir ihn kurz nennen wollen — der origenistischen Schule hatte weitere bedeutsame Folgen; zunächst die, dass man mit Vorliebe dem Dogmenkreis sich zuwandte, welcher eine speculative Behandlung nicht nur zulässt, sondern fordert, also der Metaphysik der Gotteslehre, der Lehre von der Trinität, dem Logos, der Menschwerdung, sowie der Kosmologie. Es liegt hierin ein der Gnosis verwandter Zug, der noch ersichtlicher wird durch die bei Origenes unverkennbar hervortretende Unterscheidung einer exoterischen und esoterischen Wahrheit, zu welcher letz-

¹⁾ Cf. Guerike, De Schola, quae Alex. floruit cat., P. II, p. 167 sqq. Redepenning, Origenes, I. Abth., S. 57 ff. und S. 228 ff. 324 ff. Ueber die Lehre des Clemens: Redepenning a. a. O., S. 83 ff.

teren nur Diejenigen fähig sind, welche philosophische Bildung zur Erkenntniss der christlichen Lehre mitbringen ²⁾. Doch hat dieser gnostische Zug, bestehend in der Anerkennung des speculativen Bedürfnisses und in der Zulassung der Philosophie als *adjutrix veritatis*, sein Correctiv in dem Umstand, dass als Princip der Wahrheit stets die heilige Schrift angesehen und die kirchliche Grundlage nicht ausser Acht gelassen worden ist, dass es mithin kirchliche Gnosis war. — Eine weitere Eigenthümlichkeit dieser von Origenes sich herleitenden Schule, welche ebenfalls in einem unverkennbaren Verwandtschaftsverhältniss mit ihrer philosophischen Richtung steht, ist eine starke Betonung der sittlichen Freiheit des Menschen, die Anerkennung einer auch im gefallen Menschen gebliebenen Fähigkeit sittlicher Entscheidung ³⁾. Die entgegengesetzte Ansicht, welche überhaupt bis dahin kirchlich nicht zur Geltung gekommen war und erst aus den Kämpfen der occidentalischen Kirche als Ertrag für den kirchlichen Dogmenkreis hervorgehen musste, ist mit der Richtung der alexandrinischen Schule schlechthin unverträglich, denn der durch die Erbsünde aller sittlichen Freiheit beraubte Mensch würde nach Origenes gar nicht Object göttlicher Heilsveranstaltung werden können und zu einer höheren Erkenntniss der göttlichen Dinge durch die sittliche Corruption unfähig sein. — Endlich ist die dieser Schule eigenthümliche Betrachtungsweise der heiligen Schrift auch auf den speculativen Zug zurückzuführen. Es widerstrebt ihr, nur in nüchterner, historischer Forschung und im buchstäblichen Sinne die Bücher der heiligen Schrift zu erfassen; vielmehr ist ihr das Sinnliche, Buchstäbliche nur Hülle, welche als Nebensache dem höheren, in der Tiefe liegenden Inhalt weichen muss; daher die Annahme eines verschiedenen Sinnes in der heiligen Schrift, dessen volle Erkenntniss wieder nur dem wahrhaften Gnostiker vorbehalten ist. Unverkennbar liegt dieser Ansicht ein Rest von Doketismus zu Grunde, der wiederum seine tiefere Wurzel in dem

²⁾ Guerike l. c. II, 173.

³⁾ Guerike l. c. II, 230 sqq.

nicht völlig überwundenen Dualismus hat. Der platonische Gottesbegriff, der den in metaphysischer Erhabenheit abgesonderten Gott starr von der Welt abschliesst, ist von Origenes so wenig überwunden, dass er bei der Weltschöpfungslehre seine Zuflucht zu einem Weltprincip nehmen muss; von einer wahren Vereinigung des Sinnlichen, Materiellen mit dem Ideellen, Göttlichen kann nicht die Rede sein. Wie demgemäss die heilige Schrift nur Hülle ist für einen höheren Ideengehalt, und der Buchstabe für sich werthlos ist, so ist auch in seiner Christologie eine reale Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nicht zu ersehen. Zwar ist die menschliche Natur auf das Göttliche angelegt, aber, wie Dorner treffend ausführt ⁴⁾, das Ideal der menschlichen Natur liegt nicht in der göttlichen Idee des Menschen, sondern in Gott unmittelbar, und die Menschheit muss, um ihr Ziel zu erreichen, in das Göttliche übergehen, von dem Göttlichen verschlungen werden. Mit nothwendiger Consequenz muss er dann, wenn er doch die Wahrheit der menschlichen Natur betont, das Göttliche fernzuhalten suchen und an Ebionitismus anstreifen. Je nachdem nun in Origenes das speculative oder das praktisch-kirchliche Interesse überwog, kam es zu Aeusserungen entgegengesetzter Art, und auch bei den andern Vertretern seiner Schule hat das kirchliche Bewusstsein als heilsames Correctiv gewirkt; denn so einseitig gelehrt war die origenistische Schule nicht, dass sie nicht regen Antheil genommen hätte an den Fragen und Aufgaben des kirchlichen Lebens. Während bei den unmittelbaren Schülern des Origenes die Weiterentwicklung seiner Gedanken noch sparsam vor sich geht (Gregorius Thaumaturgus, Pierius, Theognostus, Dionysius) ⁵⁾, ist bei den Vertretern der alexandrinischen Schule im 4. und 5. Jahrhundert das Bestreben ersichtlich, die Gedanken des Lehrers mit den Festsetzungen der Kirche in Einklang zu bringen.

⁴⁾ Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 686 ff.

⁵⁾ Vgl. Dorner, Christologie I, 733 ff.

Es blieb das Interesse an dem speculativen Dogmenkreis, so doch, dass die philosophische Entwicklung zu dem bereits gegebenen Facit der dogmatisch kirchlichen Festsetzung gelangen musste ⁶⁾. Es blieb ferner die Vorliebe für allegorische Auslegung der heiligen Schrift, doch mit mehr Anerkennung des geschichtlichen Sinnes. In der Christologie suchte man der Gefahr des Dokerismus zu entgehen, doch weniger durch eine gleichmässige Betonung des Göttlichen und Menschlichen. Es blieb vielmehr ein Hervorheben der göttlichen Natur, welche die menschliche sich zu eigen macht; und indem die Alexandriner mit Vorliebe das Göttliche in Christo betonen, ordnen sie nicht selten das Menschliche in einer Weise unter, dass dasselbe zu einem untergeordneten Moment, ja ganz von der göttlichen Natur absorbirt zu werden scheint.

In entgegengesetzter Weise entwickelt sich die antiochenische Schule. Auch sie geht, wie Origenes, davon aus, dass Menschliches und Göttliches nichts Gemeinsames haben, und das ist der Punkt, wo sie sich mit dem Meister berührt. Aber anstatt in das Dokerische zu gerathen und das Menschliche in Christo nur zur Hülle des Göttlichen zu machen, sucht sie Beides streng auseinander zu halten als zwei selbständig nebeneinander bestehende Momente. Es ist die constante Richtung der antiochenischen Schule gewesen, die menschliche Seite in Christo in ihrer vollen Realität zu belassen und alle Vermischung auszuschliessen. Die kritischen Bemühungen des Origenes um die heilige Schrift finden in der antiochenischen Schule ebenfalls eine weitere Fortbildung, und zwar auch in der Weise, dass vor Allem die menschliche Seite der heiligen Schrift hervorgehoben, dass demgemäss in historischem und kritischem Interesse der Sinn entwickelt und die Auslegung gegeben wird. So wird ersichtlich der der antiochenischen Schule eigenthümliche, im Gegensatz zur alexandrinischen entwickelte Zug zu einer nüchternen und besonnenen

⁶⁾ Zu vgl. Neander, Der heilige Chrysostomus, 3. Aufl. (1858) I, 30—31.

Untersuchung, das Bestreben kritischer Sonderung und Gliederung, die Abneigung vor einer die Bahnen der ruhigen Entwicklung verlassenden Speculation; daher auch keine besondere Vorliebe für die speculative Entwicklung des Dogmas von Gott und Dreieinigkeit, sondern, abgesehen von den ausgezeichneten Bemühungen um die heilige Schrift, mehr eine Hinneigung zu dem christologischen und anthropologischen Dogma. Zwar ist die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ein von Origenes überkommenes Erbtheil, das beiden Schulen, also der ganzen orientalischen Kirche, eigen und von beiden festgehalten ist; aber man darf sagen, dass die Anthropologie mit mehr Sorgfalt und in eingehenderer Erörterung von den Antiochenern behandelt ist, als von den Alexandrinern. Und es ist hier der Punkt, wie treffend schon von Dorner ⁷⁾ bemerkt worden ist, wo die orientalische Kirche der occidentalischen die Hand reicht, und wo die Fortbildung des origenistischen Dogmas zum augustinischen ersichtlich wird.

Unter den Vertretern der antiochenischen Schule werden herkömmlich vor Allen Diodorus, Eusebius von Emesa, Theodorus von Mopsuestia genannt. Dass ihnen mit Recht auch Chrysostomus beigesellt werden muss, wird aus dem Folgenden erhellen. Aber wir dürfen schon hier zur Beleuchtung der Untersuchung andeuten, dass bei Chrysostomus, mehr als bei den andern Antiochenern, ein vermittelnder, dem abendländischen Dogma zugeneigter Standpunkt ersichtlich wird. Es beruht dies einmal auf der weniger dogmatischen und philosophischen, als praktischen, dem kirchlichen Leben mit seinen Aufgaben zugewandten Richtung, die ihn nöthigte, die Consequenzen des Systems nicht mit

⁷⁾ Cf. Dorner, Theodori Mopsuest. doctrina de imagine dei (Programm.), p. 6: „Ab altera parte haec schola (Antiochena) cum Origenis schola ita cohaeret, ut ejus propago nuncupari possit; ab altera vero parte eadem schola Ant. medium quasi membrum est, quo duae dogmatis christiani periodi a sese invicem separantur et inter se junguntur: aetatem Christologiae et Theologiae excolendae addictam dico, et aetatem ad Anthropologiam conversam, theologiam orientalem et occidentalem.“

rücksichtsloser Schärfe zu ziehen, sondern dem Gemeindebewusstsein Rechnung zu tragen, — im Unterschied von Theodorus, der sich von diesen Rücksichten weniger beeinflusst fühlte, daher auch das antiochenische Dogma mit viel grösserer Schärfe darstellen konnte. Sodann ist in Anschlag zu bringen die Naturanlage und der Charakter des Mannes, der einer kritischen und dialektischen Untersuchung und Zergliederung abgeneigt, mehr auf unmittelbares Erfassen und eine mit dem Gemüth sich vollziehende Aneignung des Gegebenen gerichtet war, mit der Tendenz auf praktische Verwerthung im Leben. Chrysostomus, eine tief ethische Natur, ein grossartiger, durch ernste Kämpfe gestählter Charakter, ein Kirchenmann mit eminentem praktischen Blick, hat die Aufgabe seines Lebens darin erkannt, durch Wort und Vorbild die sittliche Kraft der Gemeinden zu heben, christliche Erkenntniss zu fördern, überhaupt das Princip des Christenthums in dem kirchlichen Organismus zu immer reicherer Ausgestaltung zu bringen. Nicht als ob ihm wissenschaftliche Untersuchung und Begründung gleichgültig gewesen wäre; — aber er lebte so sehr in den Aufgaben und Pflichten des kirchlichen Amts, dass ihm Alles, auch die theologische Arbeit, unter den Händen eine praktische Seite gewinnt, und dass er aus Allem für das Leben der Gemeinde einen Gewinn zu ziehen versucht. So liegt unzweifelhaft die Bedeutung des Chrysostomus vorwiegend im Gebiet der Kirchenleitung und Predigt, überhaupt in der Sphäre praktischer Wirksamkeit, — eine Seite, die Neander in seiner Monographie meisterhaft in das Licht gestellt hat, und hinter welcher die andere Seite, nämlich seine Bedeutung für die Lehrentwicklung, zurücktritt. Er ist einmal kein dogmatischer Kopf, es fehlt ihm die dialektische Schärfe und die Consequenz des Denkens; er hat wenig Interesse an scharfen Begriffsbestimmungen⁸⁾. Wir müssen daher einer dogmengeschichtlichen Untersuchung über Chrysostomus ihr Recht erst in zweiter Stelle einräumen,

⁸⁾ Vgl. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, I. Bd., 4. Abth., S. 118 f.

während die erste dem Kirchenleiter und Prediger gebührt, und müssen auch dies zugestehen, dass eine solche dogmengeschichtliche Arbeit gerade bei Chrysostomus aus den angegebenen Gründen ihre besondern Schwierigkeiten hat. Es ist dies eine dem grossen Dionysius von Alexandrien verwandte Erscheinung, der nicht minder ein hervorragender Charakter, ein bewundernswürdiger Kirchenmann war, doch aber für dogmatische Weiterentwicklung der christlichen Lehre geringeres Verständniss hatte, und ebenfalls schwankende Begriffsbestimmungen und Unsicherheit des dogmatischen Urtheils aufweist. Doch aber sind gewisse Grundanschauungen und dogmatische Bestimmungen bei Chrysostomus so unverkennbar, dass es von Interesse sein muss, zu sehen, wie er das Dogma der antiochenischen Schule verarbeitet hat, besonders auch, wie er sich zu dem eminentesten Vertreter dieser Schule, zu Theodor von Mopsuestia verhält, dem wir im Folgenden eine besondere Berücksichtigung widmen werden. Wenigstens muss es als ungerecht oder auf einem Mangel an Kenntniss der Schriften des Chrysostomus beruhend bezeichnet werden, wenn gewöhnlich nur seine Sacramentslehre berücksichtigt wird, und allenfalls seine anthropologischen Anschauungen der Darstellung für werth geachtet werden.

Es kann nicht zweifelhaft sein, welchem Dogma bei Chrysostomus die erste Stelle gebührt: es ist das von der ganzen orientalischen Kirche betonte und später im Gegensatz zur abendländischen Lehrbildung entwickelte anthropologische Dogma. Wie sehr die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit Mittelpunkt im System des Chrysostomus ist und die Voraussetzung bildet zu seinen lehrhaften und paränetischen Erörterungen, auch wo es nicht ausdrücklich in den Vordergrund gestellt wird, — das kann auch dem oberflächlichen Kenner seiner Schriften nicht unbekannt sein. Die Darlegung dieser Lehre, wie sie in Uebereinstimmung mit der antiochenischen Schule bei ihm sich gestaltet, wird demnach auch den Mittelpunkt unserer Betrachtung bilden. Von diesem Centraldogma aus erscheinen dann auch die angrenzenden Gebiete wesentlich bestimmt. Nicht nur für

die Gestaltung der Lehre von der subjectiven Heilsverwirklichung ist das Dogma von der menschlichen Freiheit entscheidend, sondern auch für die Christologie kann es nicht unwesentlich sein, wie die Ansicht von der menschlichen Natur sich entwickelt hat, da die Einigung der Menschheit und des λόγος in Christo eine andere Gestalt gewinnt je nach der Betrachtung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen. Und wie sehr ferner die Ethik abhängig ist von dem anthropologischen Dogma, liegt auf der Hand. Aber auch in der Lehre von der heiligen Schrift wird die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit zur Geltung kommen, sofern das Verhältniss des göttlichen zum menschlichen Factor hiernach sich normiren muss. Es ergiebt sich uns also folgende genetische Entwicklung. Den Mittelpunkt bildet das anthropologische und das mit demselben nothwendig verbundene soteriologische Dogma, welche beide nur verschiedene Seiten desselben Gegenstandes zur Anschauung bringen, sofern das letztere nothwendig seine Fassung erhält nach dem ersteren. Diese parallele Betrachtung, die sich mit der Frage nach der Beschaffenheit des Menschen an sich und nach seiner Stellung zum Heil, oder nach dem Verhältniss der menschlichen Freiheit zu dem ihr dargebotenen Heil beschäftigt, hat jedoch zu ihrer Voraussetzung die Lehre vom objectiven Heil oder dem anzueignenden Object des Glaubens, sowohl von dem in der Transcendenz ausserzeitlich existirenden, als dem in der Zeit zur Erscheinung gekommenen. Es ergiebt sich so eine doppelte Zwischenbetrachtung, einmal von Gott und dem trinitarischen Verhältniss in Gott, worin allerdings Chrysostomus mehr die gangbaren Begriffe aufgenommen und kaum etwas Eigenthümliches aufzuweisen hat — ein Umstand, der uns nicht abhalten kann, diese Frage als Voraussetzung zur christologischen mitzuberücksichtigen, um den Gang der Entwicklung nicht durch eine Lücke zu unterbrechen, wenn schon die ihm eigenthümliche antiochenische Richtung hier nicht ersichtlich wird —; sodann von der Person Christi, wo jener Standpunkt in dem Festhalten an der wahren, mit der göttlichen in

keiner Weise confundirten menschlichen Natur recht ersichtlich wird. Endlich, um den Zusammenhang darzulegen, welcher zwischen den ethischen Ausführungen und Grundsätzen und den praktischen Ermahnungen einerseits, und dem Centrum der Heilslehre andererseits besteht, werden wir als Schlusstheil die wichtigsten ethischen Sätze des Chrysostomus zu geben versuchen. Um aber den Einfluss des antiochenischen Standpunkts und die beherrschende Stellung des anthropologischen Dogmas auch in Bezug auf das formale Princip kennen zu lernen, müssen wir als einleitende Betrachtung die Lehre von der heiligen Schrift voranschicken, in der ebenfalls die Betonung der menschlichen Thätigkeit und Freiheit zu Tage tritt. Folgende Punkte also ergeben sich für unsere Untersuchung: 1) Die Lehre von der heiligen Schrift; 2) Die Anthropologie; 3) Theologie und Trinität; 4) Die Christologie; 5) Die subjective Heilsverwirklichung; 6) Die wichtigsten Sätze aus der Ethik des Chrysostomus⁹⁾.

⁹⁾ Die Ausgabe, in welcher mir die Werke des Chrysostomus vorliegen, und die ich im Folgenden citiren werde, ist die von Fronto Ducaeus, Frankf. 1723, 12 Foliobände, von denen 6 die Commentare zum Neuen Testament enthalten — übrigens auch in Homilienform und mit praktischen Bemerkungen versehen —, die bedeutendste Quelle für die Lehrmeinungen des Mannes; während die andern 6 Bände die übrigen Homilien enthalten, namentlich über einzelne Bücher des A. T.'s, über einzelne Schriftstellen und gewisse Lehrpunkte, sowie die abhandelnden Schriften des Chrysostomus. Was die Authentie der Homilien betrifft, so bin ich in den meisten Fällen den Urtheilen der gelehrten Forscher gefolgt, welche in kritischer Hinsicht sich um Chrysostomus verdient gemacht haben, wie: du Pin (*Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. T. III*) und Ceillier (*Hist. générale des auteurs sacrés et eccl., T. IX*), welche in den wichtigsten Punkten zusammenstimmen, nur dass Ersterer noch kritischer zu Werke geht und eine grössere Anzahl von Homilien ausscheidet. Auch Oudin (*Comment. de script. eccl. antiquis I, 688—789*) giebt ein Verzeichniss der echten, zweifelhaften und unechten Homilien, und zwar in besonnener und glaubwürdiger Weise, ziemlich in Uebereinstimmung mit Cave (*Script. eccl. hist. literaria I, 300—342*), während Trithemius (in *Fabricii Bibl. eccl.*) weniger glücklich in seiner Kritik erscheint. Die Homilien, welche im 6. Band

des Fronto Ducaeus zusammengestellt sind, dürften mit wenigen Ausnahmen sämmtlich als untergeschobene anzusehen sein, sind daher auch in der Darstellung der Lehre des Chrysostomus nicht zuzulassen; denn nicht nur die Lehrgegenstände sind hier und da abweichend von den echten Schriften, sondern vor Allem ist Sprachgebrauch und Darstellung sehr verschieden von der Art des Chrysostomus. Zu vgl. Du Pin, T. III, p. 25, der das Urtheil des Fronto Ducaeus anführt: „Ces Discours sont dramatiques et pleins de prosopopées, le stile en est sententieux et concis, l'on y trouve de frequentes allegories, et l'on n'y rencontre point les comparaisons et les autres agrémens, qui sont si ordinaires à Saint Chrysostome“ etc.

Erstes Capitel.

Lehre von der heiligen Schrift.

Wir finden in der Periode dogmatischer Entwicklung welcher Chrysostomus angehört, das Dogma von der heiligen Schrift sowohl was das Verhältniss zwischen Schrift und Tradition, als was Auslegung und Inspiration betrifft, noch in einem grossen Schwanken. Zwar waren die Kirchenväter durch die Gnostiker veranlasst worden, das Schriftgeheimnis schärfer zu betonen, und die geistliche Annahme gebührender Überlieferungen, die dem Wort der heiligen Schrift bedingungslos zu entsprechen, zu vernünftigen; aber auch der verschiedenen Auffassung von dem Verhältnisse des göttlichen Factors zur menschlichen kann es nicht verwundern, dass die heiligen Schriften über Inspiration und Interpretation der heiligen Schrift. Epochenmachend ist Origenes mit seinen geistlichen an die Gnosis anschließenden Gedanken, welche in der Eintheilung eines auf der oberflächlichen Betrachtung beruhenden Verstandes und auf dem tiefen Sinne von einer tiefen Verhüllten Bedeutung, (gibeln.) Das blosser Factum, das

¹⁾ Zu vgl. Guérice I. c. II. 50 edd. p. 175 edd.

Erstes Capitel.

Lehre von der heiligen Schrift.

Wir finden in der Periode dogmatischer Entwicklung, welcher Chrysostomus angehört, das Dogma von der heiligen Schrift, sowohl was das Verhältniss zwischen Schrift und Tradition, als was Auslegung und Inspiration betrifft, noch in einem grossen Schwanken. Zwar waren die Kirchenlehrer durch die Gnostiker genöthigt worden, das Schriftprincip schärfer zu betonen, und die gefährliche Annahme geheimer Ueberlieferungen, die den Werth der heiligen Schrift beeinträchtigten, zu vermeiden; aber nach der verschiedenen Auffassung von dem Verhältniss des göttlichen Factors zum menschlichen kam es naturgemäss zu weit auseinandergehenden Ansichten über Inspiration und Interpretation der heiligen Schrift. Epochemachend ist Origenes mit seinen genialen an die Gnosis anstreifenden Gedanken, welche in der Unterscheidung eines auf der Oberfläche liegenden, dem gewöhnlichen Verständniss zugänglichen Sinnes von einer tieferen verhüllten Bedeutung, gipfeln.¹⁾ Das blosse Factum, das

¹⁾ Zu vgl. Guerike l. c. II, 50 sqq. p. 176 sqq.

historische Gewand ist ihm nur Leib der Schrift ²⁾, und nach Proverb. 22, 20 nimmt er einen dreifachen Sinn an, analog den drei Theilen des Menschen: Leib, Seele, Geist ³⁾; während der *sensus corporalis* bisweilen fehlt, so ist der geistliche Sinn immer vorhanden ⁴⁾. Doch verwahrt sich Origenes ausdrücklich gegen den Vorwurf, als taste er die historische Wahrheit an, nur dass sie ihm nicht Hauptsache ist. ⁵⁾ Wir erkennen so in Origenes das achtungswerthe Streben, auch den historischen Sinn zu erforschen und dem kirchlichen Bewusstsein keinen Eintrag zu thun, und vermöge seiner umfassenden Bildung und des Reichthums an geschichtlichen Kenntnissen muss man in ihm den „Vater der wissenschaftlichen Bibelauslegung“ sehen; aber es ist doch zuzugeben, dass das dogmatisch-speculative Interesse in einer Weise das beherrschende war, dass es bei ihm zu keiner harmonischen Vermittlung der menschlichen und göttlichen Seite der heiligen Schrift kommt, dass vielmehr die historisch-menschliche Seite lediglich Hülle oder Schaale wird. Auch fehlte es ihm an einer genügenden Kenntniss des alttestamentlichen Idioms, um hier mit der nöthigen Schärfe und Klarheit den historischen Sinn entwickeln zu können. Und wie er dem ihm unbequemen Chiliasmus der Offenbarung durch Allegorisiren und Vernachlässigung des *sensus litteralis* aus dem Wege ging ⁶⁾, so mögen unter seinen Schülern und Freunden Viele gewesen sein, welche auf der betretenen Bahn fortschreitend, der subjectiven Willkür in der Auslegung durch Zurückstellung des historischen Sinnes Thür und Thor öffneten, und auf den luftigen Bahnen allegorischer Auslegung allen Gesetzen der

²⁾ z. B. *De principiis* IV, 14.

³⁾ *Ibid.* IV, 11.

⁴⁾ *Ibid.* IV, 12. 19.

⁵⁾ Wir können in Bezug auf die Lehre des Origenes von der heiligen Schrift auf die gründliche Untersuchung von Redepenning verweisen: Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre I, 232 ff.

⁶⁾ *De principiis* II, 11, 2; 6.

Sprache und nüchternen Kritik spotteten. Die Gefahr dieser Einseitigkeit war um so grösser, als die Möglichkeit, aus einer Schriftstelle Alles zu machen und sie zu jedem möglichen Beweise zurecht zu interpretiren, so verlockend war. Dass in diametralem Gegensatz dazu eine Reaktion sich erhob, welche mit gleicher Einseitigkeit jede Art von Allegorie fern zu halten suchte und die buchstäbliche Auslegung als allein berechtigte hinstellte, kann nicht befremden ⁷⁾, und der merkwürdige Handel, den der grosse Schüler des Origenes, Dionysius von Alexandrien, mit Bischof Nepos zu führen hatte, ist Zeugniss dafür, dass es an Konflikten zwischen den beiden entgegengesetzten Standpunkten nicht gefehlt hat ⁸⁾. Die weitere Folge war die, dass man die Verirrungen der beiden divergenten Richtungen erkannte und über diesen Standpunkten die rechte Mitte suchte in der Anerkennung der Nothwendigkeit, vor Allem den historisch - buchstäblichen Sinn zu seinem Recht kommen zu lassen, ohne doch die Berechtigung der allegorischen Deutung gänzlich zu leugnen. Indess kommt es zur Zeit des Chrysostomus noch nicht recht zur Versöhnung, und während die Einen mit Vorliebe der sublimen Auslegung sich zuwenden, dringen die Andern mit Entschiedenheit auf den einfachen Wortsinn. So vor Allen Theodor von Mopsueste, welcher die Grundsätze des Diodorus weiter verbreitete und Epoche machend in der Geschichte der Interpretation der heiligen Schrift, mit voller Ueberzeugung den grammatischen und historischen Sinn der Schrift nach den Regeln der Sprache zu ermitteln suchte. Seine Commentare zu den kleinen Propheten und dem Neuen Testament sind in dieser Hinsicht von höchster Bedeutung,

⁷⁾ Cf. Sieffert, Theod. Mops. Vet. Test. sobrie interpretandi vindex (Dissertat. 1827), p. 9 sq.; p. 14: „Multi . . . allegoricum studium propterea potissimum tenentes, quod in controversiis theologicis omnes sententias scripturae s. auctoritate munire potuerunt.“ — p. 40: „Duplici vitio laborarunt interpretes scripturae s., alteri allegoricum interpretandi genus professi sunt, alteri literalem sensum solum tenuerunt.“

⁸⁾ Vgl. Eusebii Hist. eccl. VII, 24 sq.; — und meine Dissertation: De doctrina Dionysii M. ep. Alex. (1865), p. 33 sqq.

und wir können bei der Frage nach der Stellung des Chrysostomus seine Grundanschauungen nicht umgehen.

Chrysostomus, von Jugend auf, zuerst durch seine fromme Mutter Anthusa, dann durch den um die Schrift hoch verdienten Meletius zum Studium der heiligen Schrift angehalten ⁹⁾, hat sich mit bewundernswürdigem Eifer in ihre Betrachtung vertieft, und es mögen besonders die Jahre der Zurückgezogenheit in der Stille gewesen sein, denen seine innige Vertrautheit mit der heiligen Schrift, sowohl die gedächtnissmässige Aneignung, als vornehmlich die persönliche Erfahrung, zu danken ist. Zu einer wissenschaftlichen Betrachtung der heiligen Schrift wurde er durch den genannten Meletius, und noch mehr durch Diodor von Tarsus geführt, den er zugleich mit Theodor von Mopsueste hörte; und diesem Umstand ist zugleich die bald hervortretende entschiedene Hinneigung zu den Principien der antiochenischen Schule zuzuschreiben. Denn Diodor war es, welcher das Element verständiger und nüchterner Betrachtung, das bei Origenes noch nicht zu seinem Recht kommen konnte, zur Geltung brachte, und in dem Streben, den rein historisch-grammatischen Sinn zu entwickeln, die Gesetze der Sprache und die historischen Bedingungen als die allein berechtigten Factoren in der Auslegung der heiligen Schrift hinstellte. ¹⁰⁾ Wie bedeutend sein Einfluss gewesen ist, und mit welcher Energie seine Grundsätze sich Bahn brachen, zeigen die reichlicheren Denkmäler seines grossen Schülers Theodorus, der, auf der betretenen Bahn fortschreitend, der antiochenischen Schriftauslegung ihre wissenschaftliche Begründung gab. Diese Grundsätze gingen demnach auch auf Chrysostomus über, dessen ganze Geistesanlage und Entwicklung einer solchen Betrachtungsweise entgegenkam; denn die besonnene und nüchterne Geistesrichtung, die ihm eigen ist, die Vorliebe, Menschliches und Göttliches streng auseinanderzuhalten, und

⁹⁾ Neander, Der heil. Chrysostomus, S. 16 ff.

¹⁰⁾ Socrates, Hist. eccl. VI, 3: *φιλωτῶ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρέπομενος*. Sozomenus VIII, 2. — Neander a. a. O., S. 29 ff.

das Menschliche in seiner Selbständigkeit und Selbstberechtigung zu conserviren, musste ihn von vorn herein für eine solche Schriftbetrachtung günstig stimmen, welche den menschlichen und göttlichen Factor sorgfältig auseinanderhaltend, mit aller Entschiedenheit die menschlich-historische Seite der heiligen Schrift zu wahren sucht und nicht zugiebt, sie zu einem untergeordneten oder gar verschwindenden Moment zu machen. Wenn doch keine völlige Uebereinstimmung herrscht zwischen Chrysostomus und seinem Freund Theodorus in der Behandlungsweise der heiligen Schrift, so hat dies keinen principiellen, sondern einen mehr praktischen, nahe liegenden Grund, dessen wir schon in der Einleitung gedachten. Die Commentare des Theodorus tragen einen vorwiegend gelehrten Charakter und verdanken ihren Ursprung nicht sowohl einem praktischen, als einem wissenschaftlichen Bedürfniss, so dass er seine exegetischen Grundsätze mit aller Schärfe zur Anwendung bringen konnte. Chrysostomus dagegen, dessen Commentare schon in einzelne Homilien zerfallen, wurde vornehmlich von dem Gesichtspunkt geleitet, mit seiner Schrifterklärung dem Gemeindebedürfniss Rechnung zu tragen und christliche Erkenntniss bei seinen Zuhörern zu fördern; weshalb er die exegetischen Grundsätze seiner Schule nicht mit derselben Schärfe anwenden konnte, als sein durch solche Rücksichten nicht gebundener Freund. Dazu kommt der Umstand, dass Chrysostomus, wenn schon mit Theodorus in der kritisch-nüchternen Betrachtungsweise sich berührend, und daher an erster Stelle den Wortsinn der heiligen Schrift setzend, dennoch als Verkündiger des Worts der gefühlsmässigen Aneignung der Schriftwahrheit zustreben musste; und wie in ihm selbst mit dem kritisch-reflectirenden ein contemplativer, auf innerliches Erfassen der Heilswahrheit gerichteter Zug parallel geht, so konnte er sich nicht damit begnügen, bei dem einfachen Wortsinn stehen zu bleiben, sondern suchte den höheren Sinn psychologisch und ethisch zu verwerthen, nahm daher auch gegen die allegorische Deutung keine so spröde und abwehrende Stellung ein, wie Theodorus.

Ist so der antiochenische Standpunkt bei Chrysostomus in Etwas modificirt und gemildert, so wird doch erhellen, dass er mit den Grundgedanken der antiochenischen Theologie übereinstimmt.¹¹⁾ — Schon dass er des Hebräischen kundig war, wie aus vielfachen Notizen erhellt¹²⁾, wenn er auch für gewöhnlich nach den Septuaginta die Stellen des Alten Testaments citirt, ist insofern nicht gleichgültig, als er in den Stand gesetzt war, den Sinn der heiligen Schrift nach der genuinen Wortbedeutung zu entwickeln. In seinen homilienartigen Commentaren oder commentarähnlichen Homilien, in denen sich meist sehr innig das exegetisch-kritische mit dem paränetisch-praktischen Moment durchdringt, ist es offenbar sein Bemühen, zunächst den Wortsinn einer Stelle, ihre historische Stellung und die Bedingungen, unter denen sie zu verstehen ist, an das Licht zu setzen, ganz in Uebereinstimmung mit der Tendenz seiner Schule¹³⁾. Von diesem Interesse geleitet, pflegt er seinen Commentaren eine geschichtliche Einleitung voranzuschicken, mit Bemerkungen über Verfasser, Ort und Zeit der Abfassung, auch mit archäologischen Notizen, verschmäht es nicht, grammatische Schwierigkeiten zu erläutern, und führt, um ein möglichst vielseitiges Verständniss einer Schriftstelle zu ermöglichen, auch Ansichten anderer Ausleger an. Wir theilen aus der reichen Fülle dieses Gebiets einige Proben mit, welche den Charakter seiner Auslegungsweise ersichtlich machen werden.

11) Zu vgl. Böhringer, Die Kirche Christi, I. Bd., 4. Abth., S. 142 ff.

12) z. B. zu Ps. 45 expos. (III, 192): *οἱ δὲ ἐβδομήκοντά φασιν· ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιὰ σου.* — p. 196: *ὁ δὲ Ἑβραῖος· Σασών, τουτέστι καλλωπισμοῦ δόξης.* In Jesaj. VI expos. (III, 633): *Τῇ Ἑβραίων γλώττῃ ἔμπυρα στόματα ἐρμηνεύεται τὰ Σεραφίμ.* In Ps. 7 expos.: *Ὁ δὲ Ἑβραῖος τὸ ἐν τοῖς πέρασι, βεβαρώθ φησιν.* In Ps. 8: *ὁ Ἑβραῖος· Οὐ-θασρηοῦ μὰτ μὴ ἐλωείμ.* Auch in der Homilie in ascens. Dom. (V, 484) weicht er vom Text der LXX ab bei Citirung der Stelle Ezech. 9, 8. Den Namen Melchisedek deutet er nach der Bedeutung der hebräischen Zusammensetzung, in Hebr. hom. 12: *Σεδέκ δικαιοσύνη λέγεται, Μελχὶ δὲ βασιλεύς.*

13) Zu vgl. Ceillier l. c. IX, 573; du Pin l. c. III, 15.

Zu Matth. 6, 2 bemerkt er, die Worte *μὴ σαλπίσσης* seien metaphorisch gebraucht. Bei Matth. 8, 9 ergänzt er den unvollständigen Satz richtig dahin: *πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς ὁ καὶ θεὸς ὢν καὶ οὐχ ὑπὸ ἐξουσίαν*. Zu Matth. 23, 35 führt er drei verschiedene Ansichten an in Betreff des dort erwähnten Zacharias, einmal, es sei der Vater Johannis des Täufers gemeint, oder ein unbekannter Prophet, oder der Prophet Zacharia, der ermordet wurde, und dessen Vater ausser dem Namen Jojada auch den Namen Barachias getragen habe. In dem eschatologischen Capitel Matth. 24 setzt er den Uebergang der Rede von der Katastrophe Jerusalems zur Parusie bei Vers 23: *τότε*, bemerkt daher zu der *πᾶσα σάρις* (V. 22): *τὴν Ἰουδαϊκὴν λέγει*, und will das *τότε* im 23. Vers nicht im eigentlichen Sinn als Zeitbestimmung verstanden wissen. Die Adler (V. 28) sind ihm dann die Schaaren von Engeln, Märtyrern u. s. w., und das *εὐθέως* (V. 29) macht ihm keine Schwierigkeiten. Die *γενεὰ αὕτη* (V. 34) ist *ἡ γενεὰ τῶν πιστῶν*. Zu Joh. 7, 38: *Ἐκ τῆς κοιλίας* erklärt er: *τὴν καρδίαν φησιν*, und will die Worte so verbunden wissen: „Wer an mich so glaubt, wie die Schrift sagt —“, so dass das Folgende Christi eigene Worte seien. — Joh. 12, 39: Das *ὅτι* ist nicht *αἰτιολογίας*, sondern *ἐκβάσεως*, denn ihr Unglaube rührte nicht daher, dass Jesaja ihn vorausgesagt, sondern Jesaja sagte voraus, weil sie nicht glauben würden. — Joh. 14, 17: *ὁ κόσμος*, d. i. *οἱ πονηροί*. Zu Joh. 20, 21 bemerkt er, dass der Begriff *ἀποστέλλειν* in verschiedener Beziehung angewendet werde, denn in anderer Weise sei Christus gesendet, in anderer die Apostel. — Act. 1, 9: *Νεφέλη*, d. i. *σύμβολον τοῦ οὐρανοῦ*. Act. 2, 2: *ὥσπερ* und *ὥσεί* (V. 3) sei gesagt, *ἵνα μηδὲν αἰσθητὸν περὶ τοῦ πνεύματος νομίσσης*, und *ἐκάθισε* (V. 3) sei das Wort der permanenten Ruhe, wie *παρέμεινε, ἀνεπαύσατο*. — Act. 7, 2: *ὁ θεὸς τῆς δόξης*, d. h.: *θεὸς πηγὴ τῆς δόξης*. Act. 10, 10: *ἐκστασις* d. i. *πνευματικὴ θεωρία*. Zu Act. 15, 14 bemerkt er die Ansicht einiger Ausleger, dass dieser Symeon derselbe sei, welcher Luc. 2 genannt werde! Zu Anfang des ersten Corintherbriefs macht er auf die häufige Wiederholung des Namens Christi aufmerksam, was Paulus zum Zweck der Beschämung

der hochmüthigen Leser gethan habe. — 1 Cor. 1, 12: οἱ τοῦ Χριστοῦ seien nicht etwa Häretiker, wie die andern, auch tadle Paulus sie nicht, weil sie den Namen Christi so vor sich hin trügen, sondern er beklage nur, dass sich nicht Alle so genannt haben. 1 Cor. 6, 3: ἀγγέλους d. i. δαίμονας. 1 Cor. 11, 19: δεῖ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, — οὐ συμβουλεύοντος τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μέλλον προλέγοντος. 1 Cor. 13, 1: γλῶσσαι ἀνθρώπων, scil. πάντων τῶν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐθνῶν. 1 Cor. 15, 52: ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, οὐ περὶ ἑαυτοῦ λέγει, ἀλλὰ περὶ τῶν ζώντων τῶν τότε εὐρισκομένων. — 2 Cor. 3, 17: πνεῦμα ist als Subject anzusehen wegen des Artikels: τὸ πνεῦμα, und κύριος als Prädicat. 2 Cor. 5, 1: ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία sei das σῶμα, nicht ὁ κόσμος. 2 Cor. 12, 7: σκόλοψ τῇ σαρκί, — darunter sei nicht κεφαλαλγία zu verstehen, sondern Gegner des Evangeliums, die Gott zur Demüthigung des Apostels ihm erweckt habe. — Galat. 1, 5 bemerkt Chrysostomus sowohl, wie Theodor von Mopsueste, es sei ungewöhnlich, dass schon in der Einleitung τὸ ἀμήν gesetzt worden sei. — Ephes. 1, 10: ἀνακεφαλαιοῦσθαι, d. i. συνάψαι, — τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα εἰς βραχὺ συστεῖλαι. — τὰ διὰ μακροῦ χρόνου οἰκονομούμενα ἀνεκεφαλαιώσατο ἐν ἑαυτῷ, τουτέστι· συνέτεμε. — Ephes. 2, 18: προσαγωγὴν, οὐκ εἶπεν· πρόσοδον, οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτῶν προσήλθομεν. — Ephes. 5, 26: ἐν ῥήματι, nämlich in dem bestimmten bei der Taufe zur Anwendung kommenden Wort: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“. — Phil. 3, 11: εἰ πως soll nicht einen Zweifel an der allgemeinen Auferstehung einführen, vielmehr redet der Apostel von der ἀνάστασις ζωῆς. — Zu Phil. 4, 3: σύζυγε γνήσιε bemerkt er, es sei die Vermuthung Einiger, dass Paulus hier seine Gattin anrede, ἀλλ' οὐκ ἔστιν. Andere sagen: „Σύζυγος“ sei Nomen proprium. — Phil. 4, 4: χαίρετε ἐν κυρίῳ ist dem Sinne nach identisch mit σὺν κυρίῳ. — Col. 1, 14: ἀπολύτρωσις ist die vollständige Erlösung. — 2 Thess. 2, 3: ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ist nach dem Context und den andern Stellen der heiligen Schrift nicht der Teufel, sondern ein Mensch, nämlich der Antichrist: ἀντίθεος. — 2 Thess. 2, 6: Τὸ κατέχον ist nicht die Gnade des heiligen Geistes, sondern

ῥωμαϊκὴ ἀρχή. 2 Thess. 2, 7: Das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* ist Nero, ὁ τύπος τοῦ Ἀντιχριστοῦ. 1 Timoth. 4, 7 meint der Apostel nichts anderes, als die *παρατηρήσεις Ἰουδαίων*. — Bisweilen erlaubt er sich da, wo ihm der Sinn nicht erträglich zu sein scheint, Aenderungen des Textes, z. B. Matth. 13, 12 liest er: ὁ δοκεῖ ἔχειν ἀρθρήσεται etc.; Joh. 8, 40, wo ihm das *ἄνθρωπον* anstössig erschien, liest er bloss: ὅτι τὴν ἀλήθειαν λελάληκα ὑμῖν — u. s. w. Doch sind solche dogmatische Aenderungen seltnere Erscheinungen.

Wir haben absichtlich aus den verschiedensten Büchern des Chrysostomus Proben seiner Auslegung angeführt, die wir leicht verzehnfachen könnten. Es wird aber schon hieraus das Streben, den einfachen Sinn nach der grammatisch-historischen Exegese zu ermitteln und den Text in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, ersichtlich sein. Und dass es ihm bei allem Dringen auf den buchstäblichen Sinn nicht an Geschmack und sinniger Anschauungsweise mangelt, dass vielmehr seine Betrachtung nicht selten zu einer wahrhaft poetischen und grossartigen Höhe sich aufschwingt, wird der Kenner seiner Homilien nicht übersehen. Wir erinnern, um nur auf Einiges hinzuweisen, an die Homilien über die Weisen aus dem Morgenland (Matth. 2), die den Reichthum seines Geistes trefflich offenbaren, die Homilien über den reichen Mann und armen Lazarus, einen ihm sehr sympathischen Gegenstand, über die Bergpredigt, über die Gleichnissreden Jesu (Matth. 13), über die Leidensgeschichte u. a. m.

Obgleich die tropische und allegorische Auslegung und überhaupt die Zulassung eines doppelten Sinnes von ihm nicht unbedingt verworfen wird, so ist er sich doch stets der Grenzen dieser Auslegung bewusst, duldet keine Vermischung der Bedeutungen und sucht immer wohl auseinanderzuhalten den historischen Sinn, welcher zunächst zu seinem Recht kommen muss, und die möglicher Weise zulässige tropische oder allegorische Deutung, die aber nur auf Grund der ersteren ihre Berechtigung hat. Instructiv für sein Verhältniss zur origenistischen Auffassung der heiligen Schrift ist die Stelle

zu Jesaja Cap. 1 (III, 569), wo er vielleicht mit directer Beziehung auf Origenes zwar mit Anerkennung die Versuche einer sublimeren Auslegung erwähnt, doch aber den buchstäblichen Sinn an erster Stelle berücksichtigt haben will; er sagt zu der Stelle Jes. 1, 22: *Ἀλλά τινες συνιέντες τὴν ἄφατον τοῦ Θεοῦ σοφίαν, κατ' ἀναγωγὴν τὸ εἰρημένον ἐξέλαβον. Οὐ γὰρ ἂν, φησιν, ὁ μέγας καὶ ὑψηλὸς Ἡσαΐας ὑπὲρ τραπεζιτῶν κακουργίας καὶ καπήλων διαφθορᾶς διελέχθη. Ἀλλὰ ἀργύριον ἐνταῦθα τὰ λόγια φησι τοῦ Θεοῦ, καὶ οἶνον τὴν διδασκαλίαν . . . Ἐγὼ δὲ οὐτε ταύτην ἀτιμάζω τὴν ἐξήγησιν, καὶ τὴν ἑτέραν ἀληθεστέραν εἶναί φημι.* Sobald also die spirituelle Auslegung sich gänzlich vom historischen Boden losreisst und die nothwendigen Schranken, die ihr die heilige Schrift selbst auflegt, abwirft, hört sie auf, berechtigt zu sein. Treffend sagt er an einer andern Stelle¹⁴⁾, wo er die Parabel vom Weinberg bespricht, dass hier die heilige Schrift selbst einen Fingerzeig gebe, wann und in wie weit sie die allegorische Erklärung zugelassen wissen wolle, nämlich dann, wenn sie selbst irgend eine Andeutung gebe, dass noch ein zweiter, höherer Sinn hinter ihren Worten verborgen sei, wie eben in jenem Gleichniss; berücksichtige man diese Anzeige nicht, so verliere man die rechte normale Stellung zur heiligen Schrift, und anstatt klar und schlicht den Sinn zu entwickeln, nehme man seinen Standpunkt über der Schrift, lege nicht aus, sondern trage hinein. Und zugleich werde bei den Allegorien der heiligen Schrift das rechte Verständniss angedeutet, so dass der Ausleger über den Sinn derselben nicht in Zweifel sein könne. *Τὸ πότε καὶ τίνα ἀλληγορεῖν χρὴ τῶν γραφῶν — sc. μανθάνομεν —, καὶ ὥς οὐκ ἔσμεν κύριοι τῶν νόμων τούτων αὐτοὶ, ἀλλὰ δεῖ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἐπομένους, οὕτω τῷ τῆς ἀλληγορίας κεχρῆσθαι τρόπῳ Καὶ πανταχοῦ τῆς γραφῆς οὗτος ὁ νόμος, ἐπειδὴν ἀλληγορεῖ, λέγειν καὶ τῆς ἀλληγορίας τὴν ἐρμηνείαν, ὥστε μὴ ἀπλῶς, μηδὲ ὥς ἔτυχε τὴν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν τῶν ἀλληγορεῖν βουλομένων πλανᾶσθαι καὶ πανταχοῦ φέρεσθαι.* Dasselbe Verfahren könne

¹⁴⁾ Zu Jesaja V (III, 620).

man bei allen Propheten sowie bei dem Verfasser der Proverbien wahrnehmen, die bei der Anwendung von Allegorien zugleich für das rechte Verständniss eine Andeutung geben¹⁵⁾. So billigt er auch nicht die Erklärung, welche von der Stelle Jesaj. 6, 6 ff. sagt, es seien darin enthalten τῶν μυστηρίων τῶν μελλόντων σύμβολα, sondern erklärt: ἡμεῖς τέως τῆς ἱστορίας ἐχόμεθα καὶ λέγομεν, τίνος ἕνεκεν τοῦτο γεγένηται¹⁶⁾. Also zuerst der historische Sinn, nüchterne Worterklärung, dann erst hat die Allegorie ein relatives Recht¹⁷⁾. Um aber den ursprünglichen Sinn zu erfassen, muss man die Stelle in ihrem Zusammenhang ansehen und fragen, wie der Verfasser sie hat verstanden wissen wollen, weshalb es zur Erweisung eines Satzes keineswegs genügt, zusammenhangslos eine Stelle der Schrift anzuführen und so die Glieder vom Organismus loszureissen, — ein Verfahren, mit welchem man Alles zu beweisen, auch die gefährlichsten Irrlehren zu stützen im Stande ist¹⁸⁾. — Diesem besonnenen und nüchternen Standpunkt entsprechend ist dann auch die Anwendung allegorischer Erklärungen, die nur in seltenen Fällen über das dem christlichen Prediger zustehende Mass hinausgeht. Wenn also die geläufigen Typen in seinen Homilien unbedenklich angewendet werden, wie Ruth und Boas als Typen der Kirche und ihres Bräutigams Christus¹⁹⁾, wenn ebenso Josua, dessen

15) In Jesaj. V (III, 620).

16) In Jesaj. VI (III, 637).

17) Cf. du Pin l. c. III, 17 sq.

18) In Jerem. 10, 23 hom. (III, 792): Οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ λέγειν, ὅτι ἐν ταῖς γραφαῖς γέγραπται, οὐδὲ ἀπλῶς παρασπῶντας ῥήματα καὶ σπαράσσοντας τὰ μέλη τοῦ σώματος τῶν θεοπνεύστιων γραφῶν, . . . ἀλλὰ χρὴ καὶ τὴν ἀκολουθίαν ἀναγνῶναι πᾶσαν. Ἐπεὶ εἰ μέλλοιμεν διακόπτειν τὴν πρὸς ἄλληλα συνέχειαν αὐτῶν καὶ συγγένειαν, πολλὰ οὕτω τεχθήσεται πονηρὰ δόγματα κτλ.

19) In Matth. h. 3: Ροῦθ ἀλλόφυλός τε ἦν καὶ εἰς ἐσχάτην κατηνέχθη πενίαν· ἀλλ' ὁμῶς ἰδὼν αὐτὴν ὁ Βοὸζ, οὔτε τῆς πενίας κατεφρόνησεν, οὔτε τὴν δυσγένειαν ἐβδελύξατο. Ὡς περ οὖν καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν δεξάμενος —, ἔλαβεν αὐτὴν κοινωνόν. —

Name schon darauf deutete²⁰⁾, und Noah²¹⁾, besonders auch Joseph u. A. als Typen Christi hingestellt werden²²⁾, so ist das doch gewiss unbedenklich zuzulassen²³⁾. Es fehlt allerdings nicht an Auslegungen, die an das Willkürliche streifen und kaum dem Redner, geschweige dem Exegeten zu gestatten sind, und namentlich bieten die Commentare zu Stellen des Alten Testaments Proben der Abweichung vom gesunden und einfachen Schriftsinn. Sein Streben, apologetisch oder polemisch den Häretikern oder Juden gegenüber schon im Alten Testament Beweisstellen für christliche Lehrsätze, besonders für das Trinitätsdogma zu finden, und die historische Erscheinung Christi als eine bereits im Alten Testament klar vorliegende zu erweisen, hat ihn da auf Abweichungen geführt, die seinem antiochenischen Standpunkt zuwiderlaufen. So bemerkt er zu der Weissagung von dem Immanuel (Jesaj. 7),

20) In Matth. h. 2: *Καὶ γὰρ Ἰησοῦς ὁ μετὰ Μωσέα εἰσαγαγὼν τὸν λαὸν εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας λέγεται· εἶδες τὸν τύπον, βλέπε καὶ τὴν ἀλήθειαν· ἐκεῖνος εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, οὗτος εἰς τὸν οὐρανόν κτλ.*

21) De Lazaro h. 5 (V, 96): *ἡ ἐκκλησία κιβωτός, ὁ Νῶε ὁ Χριστός, ἡ περισσευὰς τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας ἡ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ.*

22) In Genes. h. 61: *ἐγένετο (Joseph) τύπος τῶν ἔσσεσθαι μελλόντων, καὶ ἐν τῇ σκιᾷ προδιεγράφετο τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα. Καὶ ὥσπερ ὁ Ἰωσήφ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς ἀπῆει ἐπισκεψόμενος αὐτοὺς, καὶ κεῖνοι οὐκ αἰδεσθέντες οὔτε τὴν ἀδελφότητα, οὔτε τὴν αἰτίαν τῆς παρουσίας —, οὕτω καὶ ὁ δεσπότης ὁ ἡμέτερος παραγέγονεν ἐπισκεψόμενος τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. — Διὰ τοῦτο ἐκεῖ μὲν ὥσπερ ἐν σκιᾷ προεγράφη.*

23) Zu vgl. Ang. Mai: Nova patr. Bibl. IV, 3; Comm. in Proverb. Fragm. p. 162: *πορεύθητι πρὸς τὸν μύρμηκα (Prov. 6, 6), τουτέστι πρὸς τὸ ἔθνος τὸ ἐξουθενώμενον ὑπὸ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐλπίδα δὲ εἰς Χριστὸν κεκτῆμενον. — πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν, πρόσδραμε τῇ ἐκκλησίᾳ. — Cfr. p. 166: Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπῆρξε στύλους ἐπὶ (prov. 9, 1). σοφία οὖν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, γενόμενος ἄνθρωπος, αὐτὸς ἑαυτῷ κατεσκεύασεν οἶκον, τὴν ἐκ παρθένου σάρκα, στύλους ἐπὶ πνεῦμα Θεοῦ (Jes. 11, 2), ἣ καὶ οἶκον τὴν ἐκκλησίαν, στύλους δὲ τοὺς ἀποστόλους (Gal. 2, 9). Diese doppelte Deutung beweist schon, dass er auf die allegorische Auslegung kein grosses Gewicht legt. Vgl. in proverb. 24, 3—4 (l. c. p. 197); in prov. 30, 15 (p. 198).*

die Nahrung des Kindes, Butter und Honig, sei auf die wahre menschliche Natur Christi zu beziehen²⁴); und dass die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Christi ganz klar im Alten Testament bereits dargestellt sei, ist ihm unzweifelhaft. Auch an gezwungenen Auslegungen verschiedener Art fehlt es nicht²⁵). Doch sind verhältnissmässig dergleichen Ausschreitungen selten; und gerade die Homilien, in denen eine entwickeltere allegorische Betrachtungsweise sich findet, wie die Rede de serpente Mosis, de adoratione crucis, über die Stelle Genesis 24, 2; de uno legislatore u. a. sind anerkanntermassen unecht.

Wir müssen auf die Vorstellung vom Verhältniss des Alten Testaments zum Neuen darum noch näher eingehen, weil hier eine Abweichung von der antiochenischen Auffassung, wie sie bei Theodor ausgeprägt ist, vorliegt. In den bisher berührten Punkten ist im Wesentlichen die Uebereinstimmung Beider zu constatiren. Auch Theodor war selbstverständlich des Hebräischen kundig, wie schon die Wendung beweist: *κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν ἰδίωμα*, und übt häufig eine vergleichende Textkritik der Uebersetzungen, welche meist zu Gunsten der Septuaginta ausfällt gegen die syrische Version²⁶). Seine Auffassung von der heiligen Schrift ist eine mit vollem Bewusstsein historische²⁷), denn dass die Bücher derselben in erster Linie als menschliche Producte, unter historischen

²⁴) In Jesaj. VII (III, 653).

²⁵) z. B. wenn er die Stelle Jesaia 11, 6, wo von der Freundschaft zwischen Wolf und Lamm die Rede ist, dahin erklärt, dass unter dem Wolf der Reiche, unter dem Lamm der Arme zu verstehen sei; oder wenn er zu Ps. 81, 7, wo gesagt wird, dass Honig aus dem Felsen geflossen sei, bemerkt, die Geschichte berichte allerdings nur, dass Wasser geflossen sei; aber da die Schrift nicht lügt, sei anzunehmen, das Wasser habe den Durstigen so süß geschmeckt wie Honig, und dies habe der Dichter ausdrücken wollen (ad pop. Antioch. h. 2); u. v. a. St.

²⁶) In Joël 2, 18 (Ang. Mai, Nova Coll. VI, 60); Habac. 2, 11 (Mai VI, 185); Zephania 1, 6 (Mai VI, 194); Zeph. 3, 1 (Mai VI, 202); u. v. a. St.

²⁷) Zum Folgenden zu vgl.: Sieffert, Theod. M. V. T. *sobrie interpret. vindex*.

Bedingungen entstanden, zu verstehen seien, ist ihm unanfechtbare Thatsache. Daher sucht er ein Buch oder eine Stelle zunächst in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und nach den geschichtlichen Bedingungen zu verstehen, wie Chrysostomus; er streut grammatische und archäologische Bemerkungen ein, giebt längere historische Einleitungen, z. B. zu Amos, Obadja, Jona; bemerkt bei Hosea, dass er nicht auf einmal, sondern in Absätzen geschrieben habe (*ἐν διαφόροις καιροῖς*)²⁸⁾, und bei Habakuk, dass er in zwei Theile zerfalle: Cap. 1—2 und Cap. 3²⁹⁾, nach Analogie des 9. u. 10. Psalm. Sowie die bei Chrysostomus beliebte praktische Anwendung gänzlich fehlt, so ist er ein entschiedener Gegner allegorischer Träumereien und hält an dem buchstäblichen Sinn mit einer gewissen Starrheit fest. So, um nur Einiges anzuführen, versteht er die Stelle Hosea 3, 1 vom Heirathen der Buhlerin ganz eigentlich³⁰⁾, und das Buhlen mit fremden Völkern will er nicht in der übertragenen Bedeutung: Götzendienst, verstanden wissen, sondern von ehebrecherischer Vermischung mit Fremden³¹⁾. Die schwierige Stelle Amos 6, 9—10 erklärt er ganz nüchtern und klar aus den damaligen Zeitverhältnissen³²⁾. Seine grammatische Genauigkeit zeigt sich vortheilhaft auch in kleinen Bemerkungen³³⁾. Freilich kommen auch Stellen im Alten Testament, die ihm bei einer streng historischen Auffassung Schwierigkeit bereiten, und wo er sich durch die Annahme eines Tropus oder einer Hyperbel, oder auch durch eine rationalisirende Exegese helfen muss. So bemerkt er zu Zephanja 1, 3, die Stelle sei entweder

²⁸⁾ In Hosea 1, 1 (Mai l. c. VI, 2).

²⁹⁾ Ibid. VI, 177.

³⁰⁾ Ibid. VI, 12.

³¹⁾ In Hosea 5, 7 (Mai VI, 19).

³²⁾ Mai VI, 94 sqq.

³³⁾ So betont er bei Joel 2, 18—19 (Mai VI, 60—61) das hebräische Futur, welches er gegen den von den LXX gebrauchten Aorist aufrecht hält. Ueber das *μενοῦνγε* bei Paulus giebt er treffende Bemerkungen: in Röm. 9, 14 ff. (Comm. z. N. T. ed. Fritzsche, p. 80). Scharfsinnig unterscheidet er *ἀπαρχή* (Christus) und *ρίζα* (Abraham): Röm. 11, 16 (Comment. z. N. T. p. 94).

ὑπερβολικῶς gesagt, ἢ καὶ τροπικῶς, so dass mit den Vögeln die Hochstehenden im Volk, mit den Fischen die Niedrigen gemeint seien³⁴); Hosea 4, 2—3, wo gesagt ist, dass Alles untergehen solle mit Thieren, Vögeln, Gewürm, sagt er: τροπικῶς λέγει κατὰ τὸ εἰωθὸς, ὅτι συναπολοῦνται καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς δυνατοὶ τοῖς λοιποῖς³⁵); und selbst die allegorische Auslegung hat in seltenen Fällen ihr Recht gefordert³⁶). Doch meist beseitigt er etwaige Schwierigkeiten auf einfachere Weise³⁷).

Ist in dem bisher Gesagten höchstens ein quantitativer Unterschied zwischen beiden Männern hinsichtlich ihrer Anschauung von dem historischen Charakter der heiligen Schrift zu erkennen, so weichen sie mehr von einander ab in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament. Chrysostomus nämlich, in dem Streben, die Wurzeln des Christenthums weit zurückzulegen in die Zeit der Vorbereitung, und das ganze Alte Testament in seiner präparatorischen und über sich hinausweisenden Eigenthümlichkeit zu verstehen, sucht einen möglichst engen Zusammenhang zwischen beiden Testamenten herzustellen, was ihn zwar einerseits in den Stand setzt, Gottes Heilsplan tiefer zu erfassen und seine Pädagogie auf Christum zu verstehen, zugleich aber andererseits verleitet, vom Neuen Testament aus Ideen, Vorstellungen, Lehren in das Alte einzutragen, so dass,

³⁴) In Mai: Nova collectio VI, 193.

³⁵) Mai VI, 15. Vgl. zu Joel 2, 10 (Mai VI, 58), welche Stelle durchaus historisch von den damaligen Zeitereignissen verstanden wird: ἔοικε ὁ προφήτης ὑπερβολικῶς τὰ πολλὰ λέγειν εἰς μείζονα ἐκπληξιν τῶν ἀκουόντων.

³⁶) Comm. Fragm. zu Ps. 9, 15 (Mai, Nova patr. bibl. VII, A, 392): πύλας θανάτου τὸν κίνδυνον καλεῖ, τὸν ἄγοντα ἐπὶ τὸν θάνατον, Σίων — τὴν ἐπουράνιον πόλιν, — πύλας δὲ ἐκείνης τὰς ἀπανταχοῦ γῆς ἐκκλησίας, δι' ὧν εἰς ἐκείνην εἰσέασιν οἱ πιστεύοντες.

³⁷) Das „bis in Ewigkeit“ (Micha 4, 7) wird auf μεχρι πολλοῦ reducirt, weil ja die Herrschaft unter den Römern ein Ende hatte (Mai VI, 143). Col. 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως wird dahin gedeutet: ἀντὶ τοῦ παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν τιμώμενος (Comm. 142).

während einerseits ein richtiger Einblick in das organische Verhältniss beider Offenbarungsstufen gewonnen, andererseits durch unberechtigtes Eintragen der Charakter des Alten Testaments als Vorbereitung verwischt wird. Er beschränkt sich nicht darauf, messianische Prophetien im Alten Testament aufzuzeigen und die typischen Beziehungen gewisser classischer Stellen an das Licht zu stellen, sondern sucht, obgleich er anderwärts von einer Dunkelheit der Propheten redet, (hom. de proph. obscur.) das geschichtliche Lebensbild Christi mit seinen Einzelheiten und Besonderheiten als bereits von den Propheten dargestellt nachzuweisen³⁸). Besonders das Buch: „Quod Christus sit deus“ (*ὅτι ἐστὶ θεὸς ὁ Χριστός*), dessen Echtheit meines Wissens nie in Frage gestellt worden ist, ist voll von solchen directen Beziehungen alttestamentlicher Stellen auf die geschichtlichen Lebensmomente Christi, und zwar müssen nicht bloss die bekannten Stellen Jesaj. 53; Ps. 22; Micha 5, 2; Genes. 49, 10; Jesaj. 7 u. 9; sondern auch andere, wie Ps. 88, 6; Jesaj. 45, 2, diesem Zweck dienen; so auch besonders in den gegen die Juden gehaltenen Homilien. Ebenso ist es das Trinitätsdogma, das er nicht bloss implicite, sondern völlig entwickelt im Alten Testament vorfindet und aus Stellen ableitet wie Genes. 1, 26: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν*. Genes. 11, 7: *δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὰς γλῶσσας*. Genes. 19, 24: *ἔβρεξε κύριος παρὰ κυρίου πῦρ* —, denn, sagt er, *κύριον καλεῖ τὸν πατέρα, κύριον τὸν υἱόν, κύριον τὸ πνεῦμα* —; Jesaj. 6, 3: *ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος* etc.; selbstverständlich auch aus Stellen, wie Ps. 110, 1: *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου*, und Jesaj. 7, 14; 9, 6. Chrysostomus ist sich der Abweichung von der streng antiochenischen Fassung nicht unbewusst gewesen, und in der Exposition zu Ps. 110, 1 (III, 277), welche Stelle er durchaus

³⁸) In Matth. hom. 40: *Τοσαύτη ἦν τῶν προφητῶν ἡ ἀκρίβεια, ὥς μηδὲ ταῦτα παραλιπεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς μεταβάσεις προφητεύειν καὶ τὴν γνώμην, μεθ' ἧς ταῦτα ἐποίει, ἵνα μάθῃς, ὅτι πάντα πνεύματι ἐφθέγγοντο*, — es folgt Matth. 12, 17 sqq., und Jes. 42, 1 sqq. wird citirt. — Vgl. in Jesaj. VII. expos.

auf Christum bezieht, erwähnt er eine Auslegung, die ohne Zweifel vom strengen Standpunkt der antiochenischen Schule aus, wahrscheinlich von Theodor selbst, gegeben war, dass nämlich der *κύριος*, zu dem Gott redet, Abraham oder Serubabel sei. Theodorus nämlich bemüht sich in seinen Commentaren zu den kleinen Propheten, mit grosser Schärfe Altes und Neues Testament auseinanderzuhalten, jeden Verfasser in seiner historischen Stellung, daher auch ihre Aussprüche nach dem Standpunkt und geschichtlichen Horizont der Verfasser zu begreifen, kurz die antiochenische Richtung in aller Schärfe aufrecht zu halten. Den typischen Charakter des Alten Testaments will er zwar nicht gänzlich in Abrede stellen, aber er legt auf diese Seite der Betrachtung wenig Werth und sucht vor Allem den geschichtlich möglichen, einfachen Wortsinn herauszustellen. Dass also die alttestamentlichen Schriftsteller die neutestamentlichen Dogmen, vornehmlich das Trinitätsdogma, in gleicher Klarheit erfasst haben, leugnet er mit Entschiedenheit, und auch die „*Quaestiones typologicas ad sana principia revocavit*“³⁹⁾. Er steht nicht an zu behaupten, dass die Verfasser des Alten Testaments den heiligen Geist nicht so kannten wie die des Neuen Testaments, dass sie ihn nicht kannten *ἐν ἰδίῳ προσώπῳ καὶ ὑποστάσει ἰδίᾳ κεχωρισμένον τοῦ Θεοῦ*, und dass sie ihn daher noch bezeichnen als *χάρις Θεοῦ*, *πνεῦμα Θεοῦ*, oder *ἐπιστασία*, *κηδεμονία*, *διάθεσις*, *ἢ εἴ τι τοιοῦτο*⁴⁰⁾. Ja, er geht noch weiter und sagt: *ὅτι τῶν πρὸ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας οὐδεὶς ἠπίστατο πατέρα καὶ υἱόν*, nämlich weder den Vater, als Vater des Sohnes, noch den Sohn, als Sohn des Vaters; sie kannten nur *Θεὸν καὶ χρίσιν*, ... *τὴν Θεότητα τοῦ μονογενοῦς οὔτε ἠπίστατό τις τῶν προφητῶν*⁴¹⁾. Demgemäss ist er auch sehr

³⁹⁾ Sieffert l. c. p. 42.

⁴⁰⁾ In Haggai 2, 2—5 (Mai, Nova Coll. VI, 212—213).

⁴¹⁾ In Zacharj. 1, 7—11 (Mai l. c. VI, 223—224); — wozu die Scholie entrüstet bemerkt: *ἀνόητά τε καὶ τῷ ὄντι πλάγη*, denn die alttestamentlichen Verfasser nennen nicht darum den Sohn und Geist und Vater nicht, weil sie dieselben nicht gekannt hätten, sondern weil die Hörer nicht stark genug waren, Solches aufzunehmen.

vorsichtig in der Zulassung messianischer Weissagungen, und von einer unmittelbaren und directen Beziehung alttestamentlicher Stellen auf Christum will er Nichts wissen, da ihm auf diese Weise der jedem Testament eigenthümliche Charakter verwischt wird. Er giebt im Allgemeinen zu, Christus ist von Gott im Alten Testament vorgebildet, damit Niemand meine, er sei unvorbereitet und neu aufgetreten⁴²⁾; aber zunächst soll immer der historische Sinn feststehen. Hosea hat also lediglich auf die Zeit der Assyrer und Babylonier geweissagt, ebenso Joel, doch zugleich auf das, was nach der Rückkehr aus dem Exil geschehen sollte⁴³⁾. Die vier Heuschreckenarten: Joel 1, 4 versteht er von Tiglatpilesser, Salmanasser, Sanherib und den Babyloniern⁴⁴⁾. Die Stelle Amos 9, 11 deutet er ganz nüchtern und historisch auf die Rückkehr aus Babylon unter Serubabel⁴⁵⁾, und Joel 2, 10 ebenfalls von den Zeitereignissen⁴⁶⁾; Micha 4, 1 ff. wird einfach von der Restitution nach dem Exil erklärt⁴⁷⁾, und Theodorus wundert sich, dass Einige hier einen τύπος auf Christum gefunden haben, weil ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο, οὗπερ λέγεται τύπος. Dass aber von Zion das Gesetz ausgehen solle, stimme keineswegs mit dem Worte Christi (Joh. 4) von der Anbetung Gottes im Geist und der Wahrheit; dagegen werde sehr passend (ἀρμοσπόντως) in Bezug auf die Rückkehr von Babel gesagt: „Von Zion wird das Gesetz ausgehen“, da erst nach der Rückkehr der israelitische Cultus geübt werden konnte. Aehnlich sagt er zu Maleach. 3, 1—2: δῆλος δέ ἐστιν, ἐν τούτοις τὰ ἐπὶ τῶν Μακκαβαίων αὐτοῖς μηνύειν κακά, — wer die Stelle auf Christum beziehe, der übersehe den grossen Unterschied zwischen dem, was hier geschrieben ist, und dem, was von Christus gesagt wird, dessen Lebenszweck Johannes ausspricht in dem Wort: „Siehe, das

⁴²⁾ In Jonam praef. (Mai l. c. VI, 114).

⁴³⁾ Joel prooem. (Mai l. c. VI, 52).

⁴⁴⁾ Mai VI, 53.

⁴⁵⁾ Ibid. VI, 104 sqq.

⁴⁶⁾ Ibid. VI, 58.

⁴⁷⁾ Ibid. VI, 141—142.

ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt“⁴⁸⁾. Und die Stelle Mal. 3, 3: „Er wird reinigen die Söhne Levis“, — passe auch nicht auf Christum, *οὐδὲ γὰρ οἱ υἱοὶ τοῦ Λεὺ μόνον τὸν καθαροῦν ἐδέξαντο τότε, ἀλλὰ πάντες ἄνθρωποι*, und ebensowenig „gefalle dem Herrn das Opfer Judas und Jerusalems“ (V. 4), denn Christus sagt: „Man wird Gott überall anbeten im Geist und in der Wahrheit“ —; *ἀρμοττόντως δὲ ταῦτα τῷ κατὰ τοὺς Μακκαβαίους εἴρηται καιρῷ κτλ.*⁴⁹⁾. Der Engel, von dem Sacharja im 2. Capitel redet, ist nach seiner Auffassung derselbe, der nach Cap. 1 auf dem rothen Ross sass und zwischen den Bergen stand, und er überlässt es den *θέλοντες μυθολογεῖν* zu meinen, unter dem Engel sei der Sohn Gottes zu verstehen; wie hätte ein Engel dem Sohne Gottes befehlen können: „Laufe u. s. w.“⁵⁰⁾. Das nämliche Streben nach reinlicher Sonderung alt- und neutestamentlicher Stellen tritt auch in den Fragmenten des neutestamentlichen Commentars zu Tage, z. B. bemerkt er zu 1 Cor. 10, 4: *τοῦτο ἦν ἐκείνοις ἡ πέτρα, ὅπερ ἡμῖν ὁ Χριστός*⁵¹⁾. Wie er

⁴⁸⁾ Mai l. c. VI, 291—292.

⁴⁹⁾ Ibid. VI, 292—293.

⁵⁰⁾ Ibid. VI, 231—232. Zu Sach. 4, 1 ff. giebt er dann diese Deutung: Die *λυχνία* ist die göttliche Gnade und zwar eine sehr grosse, weil es ein goldener Leuchter ist; das *λαμπάδιον* darüber weist darauf hin, dass von der göttlichen Gnade Alle beleuchtet werden; die sieben *λύχνοι* bezeichnen die Fülle der göttlichen Gnade, und die zwei Oelbäume die *βασίλεια* und *ιερωσύνη*. (Mai l. c. VI, 238). — Sach. 13, 1 ff. bezieht er auf die *μεταβολὴ τῶν πραγμάτων*, die durch die Maccabäer geschehen ist (Mai l. c. VI, 271). — Auch die Anwendung der Zahlensymbolik auf die Aussagen der Propheten weist er ab; so überlässt er die Deutung der 4 Hörner (Zach. 1, 18) auf die 4 Reiche der Assyrer, Babylonier, Meder, Perser den *μοθολογεῖν ἐθέλοντες*, die nicht einsehen wollen, *ὅτι πολλάκις τὸν ἀριθμὸν ἡ θεία γραφή οὐκ ἀριθμοῦ γε ἔνεκεν ἀκριβολογουμένη λέγει*, — es seien einfach die 4 *κλίματα* gemeint: Norden, Süden, Osten, Westen (Mai l. c. VI, 230). Ebenso bemerkt er zu Zach. 11, 12: *οὐκ ἀριθμὸν οὐδὲ ἐνταῦθα λέγων τὰ τριάκοντα, ἀλλ’ ἵνα εἴπῃ, ὅτι πολλήν μοι τὴν εὐνοίαν ἀπέδωκαν τὴν οἰκείαν, κτλ.* (Mai l. c. VI, 266).

⁵¹⁾ Comm. z. N. T. (ed. Fritzsche) p. 115. So auch bei der Stelle Röm. 3, 12 unterscheidet er sorgfältig den Sinn, den die alttestamentliche Stelle an sich hat, von dem, den Paulus ihr giebt (Comm. p. 50).

sich bei den über das Mass der historischen Erfüllung hinausgehenden prophetischen Stellen durch Annahme einer ihnen eigenthümlichen hyperbolischen Ausdrucksweise hilft, haben wir oben gesehen. — Es ist nun von hohem Interesse zu sehen, dass Theodor trotzdem eine Zweiheit des Sinnes bei den Propheten nicht gänzlich ausschliessen will. Er giebt zu, dass die prophetischen Aussprüche zu voll und inhaltsreich sind, als dass sie in den geschichtlichen Zeitereignissen der damaligen Weltlage bereits ihre ganze Erfüllung erfahren hätten; der Rahmen der prophetischen Ausblicke ist zu gross angelegt, als dass er durch die Ereignisse des jüdischen Volks in und nach dem Exil ausgefüllt wäre; seinen vollen Inhalt erhält er erst durch die messianische Zeit, von der aus ein neues Licht auf diese Vorgeschichte fällt. Dabei bleibt der geschichtliche Boden der Prophetie vollständig gewahrt, und die bereits im Alten Testament geschehene Erfüllung in ihrer ganzen Wahrheit bestehen, nur dass der höhere christliche Standpunkt, in den alttestamentlichen Prophetien zugleich messianische Ankündigungen zu erkennen, berechtigt ist. Nur warnt er vor dem gewöhnlichen Irrthum, die alttestamentlichen prophetischen Stellen atomistisch auseinanderzureissen in der Weise, dass eine Stelle zum Theil bereits im Alten Testament, zum Theil in Christo erfüllt sei. Besonders klar giebt er seine Ansicht zu der Stelle Sacharja 9, 9⁵²), welche er zunächst als ganz evident auf Serubabel bezüglich ansieht, und die Beziehung theils auf ihn, theils auf Christum verwirft: *ἔστι ταῦτα ἀνοίας τῆς ἐσχάτης*. — Dann fährt er fort: — — *ὅτι σκιὰν ὁ νόμος εἶχεν ἀπάντων τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστόν*. — *Πολλὰ τῶν παραδόξως γινομένων, εἴτε περὶ τὸν λαὸν, εἴτε τοὺς ἐπὶ τισιν ἐκλεγέντας, λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἢ γραφὴ, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης, εὗρίσκεται δὲ ἀληθῆ τὰ τοιαῦτα, ὅταν ἐπ' αὐτοῦ κρίνηται τοῦ δεσπότην Χριστοῦ*, — durch welchen die *σκιὰ* beendet und die *ἀλήθεια* gebracht ist. Wie dies bei andern Stellen seine Wahrheit habe, z. B. bei Genes. 22, 18;

⁵²) Mai l. c. VI, 254 sqq.

Ps. 16, 10, so habe auch das Wort auf Serubabel seine volle Wahrheit in Christo, weshalb in den Evangelien mit Recht dasselbe auf ihn bezogen sei. Sage man aber, ein Theil der Stelle gehe auf Serubabel und der andere Theil auf Christum, so erkläre man damit die Prophetie für prodigios (*ἀλλόκοτος*), und vertheile andererseits die Schriftstelle auf gleiche Weise zwischen Herrn und Knecht. — In Uebereinstimmung mit diesem Kanon wird auch Micha 5, 2 auf Serubabel gedeutet, den Spross Davids, aber — *τὸ ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ*⁵³⁾. Und zu Joël 2, 28 ff. sagt er⁵⁴⁾, dies Wort sei erfüllt im Alten Testament, so wie alle alttestamentliche Weissagung, indessen müsse man zugeben, ἦν (nämlich im Alten Testament) *μικρὰ πάντα καὶ ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα, ὥστε καὶ ὑπερβολικῶς εἰρησθαι μᾶλλον, ἢ τὰ πράγματα εἶχεν. Ἡ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια τὴν ἔκβασιν ἐφαίνετο ἐπὶ τοῦ δεσπότου λαμβάνουσα Χριστοῦ*. — Also die volle Erfüllung des Alten Testaments ist doch schliesslich in Christo erst zur Erscheinung gekommen. — Ist dies der Punkt, wo die beiden Antiochener Theodorus und Chrysostomus sich wieder berühren, und muss man zugeben, dass letzterer, wenn er auch in dem Streben, das Neue Testament im Alten nachzuweisen, die historischen Grenzen nicht immer gehörig gewahrt hat, dennoch das antiochenische Grundprincip von dem geschichtlichen Charakter der heiligen Schrift nicht verleugnet hat, so stimmt er auch darin mit seinem Freund überein, dass er, weit entfernt von der äusserlichen Betrachtungsweise, den Zweck der Prophetie in das Vorhersagen zu setzen, die sittliche Seite derselben betont und als die Aufgabe der Propheten das Lehren zum Zweck der Sinnesänderung hinstellt⁵⁵⁾. Er hat aber das

⁵³⁾ Mai l. c. VI, 146.

⁵⁴⁾ Ibid. VI, 63—64.

⁵⁵⁾ In Jesaj. VII expos. (III, 641): *ὅτι τὸ παλαιὸν αἱ προφητεῖαι οὐ διὰ τοῦτο ἐγίνοντο, ἵνα ἀπλῶς οἱ Ἰουδαῖοι τὰ μέλλοντα μάθωσι, ἀλλ' ἵνα μαθόντες ἐντεῦθεν κερδάνωσι, καὶ τῷ φόβῳ τῆς ἀπειλῆς γένωνται σωφρονέστεροι, καὶ τῇ τῶν ἀγαθῶν ὑποσχέσει προθυμότεροι περὶ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐργασίαν, ἐκατέρωθεν μαρθάνοντες τοῦ θεοῦ τὴν τε δύναμιν καὶ τὴν περὶ αὐτοὺς κηδεμονίαν*.

Interesse, den Verächtern des Alten Testaments gegenüber die Identität der Verfasser beider Testamente zu behaupten und den Nachweis zu führen, dass beide auf das Innigste zusammenhängen, und dass das Evangelium nicht erst mit der Geburt Christi seinen Anfang genommen, sondern seine Wurzeln schon in den Propheten habe⁵⁶); weshalb er auch zu dem Einen heiligen Leib, von welchem Paulus (Eph. 4, 4) redet, die heiligen Männer des Alten Testaments, die Christum in ahnendem Geist erkannten, mitzählt⁵⁷). Beachtet man ferner, dass auch Chrysostomus, was die messianischen Auslegungen anbetrifft, doch zuerst immer die historische Bedeutung zu ihrem Recht kommen lässt, dann erst die typische und allegorische anwendet, und dass er einer mechanischen Theilung einer Stelle, wie sie Theodor ablehnte, keineswegs das Wort redet, so wird man zugeben müssen, dass die Differenz zwischen beiden Männern keinen principiellen Charakter trägt und sich sehr wohl aus der verschiedenen Stellung Beider zum praktischen Dienst an der Gemeinde erklärt. Getrieben vom heiligen Geist — das sind die Worte des Chrysostomus — haben die Propheten Weissagungen gesprochen, die, mit oder ohne ihr Wissen, einen höheren Sinn enthielten, als den rein geschichtlichen; wie z. B. das Wort: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“ (Hos. 11, 1. Matth. 2, 15), welches zuerst auf das Volk Israel sich bezieht, dann auch auf Christum⁵⁸). Und auch das ist den Propheten

⁵⁶) Vgl. in 2 Corinth. hom. 9, wo er von dem Einen Geist in beiden Testamenten redet. Hom. de verb. apost.: „Habentes autem eundem spiritum“ (V, 309 sqq.). In Joh. hom. 33: *δείκνυσιν, ὅτι καὶ κρείνους* (sc. *προφητίας*) *αὐτὸς ἀπέστειλε, καὶ ὅτι πολλὴ ἡ συγγένεια τῇ καινῇ πρὸς τὴν παλαιάν* —. In Anomoeos hom. 6 (I, 697), wo das Trinitätsdogma aus dem Alten Testament eruirt wird.

⁵⁷) In Ephes. hom. 10: *Τί δέ ἐστιν· ἐν σῶμα; Οἱ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης πιστοὶ, καὶ ὄντες, καὶ γενόμενοι, καὶ ἐσόμενοι, πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐηρεστικότες, ἐν σῶμά εἰσιν. Πῶς; ὅτι καὶ κρείνους τὸν Χριστὸν ᾔδεσαν.* — *Καὶ οἱ προφητῆται οὐκ ἂν ἔγραψαν περὶ οὗ ἡγνόουν ἃ ἔλεγον. Εἰδότες δὲ αὐτὸν καὶ προσεκύνουν, ὥστε καὶ κρείνους ἐν σῶμα.*

⁵⁸) In Matth. hom. 8: *Οὗτος προφητείας νόμος, τὰ πολλὰ πολλάκις*

eigenthümlich, dass sie Personen und Ereignisse mit Namen in Verbindung bringen, welche in Wirklichkeit andere waren; τὰ ἐφ' ἑτέρων ἐκβησόμενα, ἑτέρων ὑποκειμένων προσώπων λέγειν, καὶ ἀποκεχωρῆσθαι ὀνόμασιν ἄλλοις ἀνθ' ἑτέρων ⁵⁹). — Wir dürfen also als vorläufiges Resultat aussprechen, dass die beiden Antiochener allerdings hinsichtlich ihres Urtheils über das Verhältniss des Alten Testaments zum Neuen Testament abweichen, sofern Theodorus klarer die historischen Grenzen beider Standpunkte zu bestimmen und den präparatorischen Charakter des Alten Testaments sorgfältiger zu wahren sucht, dass aber Beide übereinstimmen in der Anerkennung des geschichtlichen Sinnes, der immer vor jeder weiteren typischen oder allegorischen Deutung zu seinem Recht kommen müsse, und dass sie somit die ungeschichtliche und willkürliche allegorische Interpretationsmethode der Origenisten glücklich überwunden haben.

Wie sich bei Chrysostomus demnach die Inspirations-theorie gestaltet, kann man schon von diesem gewonnenen Standpunkt aus schliessen, wenigstens so viel wird feststehen, dass er auch hier menschliches und göttliches Wirken zu trennen und den Charakter der Inspiration als einer sittlichen That zu wahren wissen wird. An vielen Stellen äussert er sich allerdings in allgemeineren Ausdrücken, wie es der homiletische Charakter der Rede erwarten lässt, ohne eine wissenschaftliche Theorie aufstellen zu wollen. Wenn er also im Allgemeinen die heilige Schrift als Werk des heiligen Geistes hinstellt, so darf man hieraus nicht ohne Weiteres das Inspirationsdogma ableiten. So behauptet er, dass die Stellen der heiligen Schrift nicht untereinander in Widerspruch

λέγεσθαι μὲν ἐπ' ἄλλων, πληροῦσθαι δὲ ἐφ' ἑτέρων, οἷον τὸ ἐπὶ τοῦ Συμεὼν καὶ Λευὶ εἰρημένον ἐστίν . . . Καὶ ἐπὶ τοῦ Χαναὰν παρὰ τοῦ Νῶε λεχθέν τιλ. Selbst Christus habe bisweilen Einem Ausspruch einen doppelten Sinn untergelegt, theils auf die damalige Zeit bezüglich, theils auf die zukünftige, damit die Ungläubigen aus dem bereits Erfüllten einen Schluss machen könnten auf die zukünftige Erfüllung: in Matth. hom. 11.

⁵⁹) In Jesaj. II expos. (III, 576).

stehen können, da die ganze Schrift vom heiligen Geist inspirirt sei, und es sei Nichts in der Schrift, was nicht vom heiligen Geist herrühre, und was daher nicht nothwendig sei ⁶⁰). Zu Cap. 16 des Römerbriefs bemerkt er, dass auch die dort verzeichneten Namen viel Nutzen bringen können Denen, die sie hören, und fährt fort: *δεικνύμεν, οὐδὲν περιττὸν, οὐδὲ εἰκῇ προφερόμενον ταῖς γραφαῖς. Εἰ γὰρ μηδὲν εἶχε ταῦτα κέρδος, οὐδ' ἂν προσετέθη τῇ ἐπιστολῇ*, und er tadelt Die, welche einzelne Capitel oder ganze Bücher der Bibel, wie Leviticus und Josua, verachteten, oder überhaupt das Alte Testament im Verhältniss zum Neuen Testament zu gering hielten ⁶¹). Wie von der ganzen Bibel, so gilt es auch von den einzelnen Männern, dass sie in Gottes Geist geredet haben; Paulus hat nicht aus seinem eigenen Sinn und Verständniss, sondern aus Gottes Kraft und der Gnade des Geistes geredet ⁶²). Deshalb eignet dem Inhalt der Bibel die Eigenschaft vor allen andern Büchern, dass er vor allen Dingen eine Unterwerfung des Verstandes fordert, und dass die Mittheilungen, welche über das natürliche Verständniss hinausliegen, nicht durch Verstandesbeweise zu stützen, sondern vom Glauben anzueignen sind ⁶³). Was aber diesem göttlichen Ursprung der heiligen

⁶⁰) In Joh. hom. 35: *Πνεύματι ἁγίῳ ταῦτα εἴρηται, καὶ οὐδὲν παρέλκον ἐν αὐταῖς.* — In Joh. hom. 49: *οὐδὲν ἀπλῶς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κεῖται, πνεύματι γὰρ εἰρημέναι εἰσὶν ἁγίῳ.*

⁶¹) In Roman. hom. 31. — Zu vgl. die Homilie in illud: Salut. Priscill. Röm. 16, 3 (V, 216): *ὅτι τῶν θείων γραφῶν οὐδὲν περιττὸν, οὐδὲν πάρεργόν ἐστιν, καὶ ἰῶτα ἐν, καὶ μία κεραία ἦ, ἀλλὰ καὶ ψιλὴ πρόσρησις πολὺ πέλαγος ἡμῖν ἀνοίγει νοημάτων.* In Genes. hom. 15: *μηδὲ βραχεῖαν λέξιν, μηδὲ συλλαβὴν μίαν παρατρέχειν τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κειμένων. Οὐ γὰρ ῥήματά ἐστιν ἀπλῶς, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ῥήματα κτλ.*

⁶²) In Hebr. hom. 1: *Μᾶλλον δὲ οὐ τοῦ Παύλου σύνεσιν, ἀλλὰ τὴν τοῦ πνεύματος ἐστὶ θαυμάσαι χάριν ἐνταῦθα. Οὐ γὰρ ἐξ οἰκείας διανοίας ταῦτα ἐφθέγγετο, — — ἀλλὰ θείας ἐνεργείας ἦν τὸ οὕτως εἰπεῖν. Οὐ γὰρ αὐτοῦ ταῦτα τὰ νοήματα ἔτιχεν ἡ δυνάμει, — — ἀλλ' ἡ τοῦ πνεύματος χάρις.*

⁶³) In 1 Cor. hom. 4: *τὰ γὰρ ὑπερβαίνοντα λογισμὸν πίστεως δεῖται μόνης.* — — *Τὰ γὰρ μεγάλα λόγος οὐδεὶς παραστήσαι δύναται.* Zu vgl. Liber: Quod Christus sit deus (V, 736 ff.); in Coloss. hom. 5, wo

Schriften entgegenzulaufen scheint und den menschlichen Entstehungscharakter an sich trägt, wie Anthropomorphismen oder Anthropopathismen (z. B. wenn vom Zorn Gottes die Rede ist) ⁶⁴), Tropen ⁶⁵) und andere Redefiguren, setzt er auf Rechnung der göttlichen Herablassung zu dem schwachen Verständniss des Menschen. Es kann sogar an einer für die Inspirationslehre des Chrysostomus klassischen Stelle ⁶⁶) scheinen, als ob die menschliche Mitwirkung zur vollen Passivität herabgedrückt würde, indem er den Begriff des Aufwallens (ψιγ, Ps. 45, 1, was die LXX mit ἐξερεύξασθαι wiedergeben, eructare) betont. Anknüpfend an die rein physische Affection des „Aufstossens“ (was im Griechischen auch mit ἐρεύξασθαι gegeben wird) legt er den Begriff des Unfreiwilligen hinein, um zu erweisen, dass menschliches Wollen und Streben bei der Inspiration zurücktritt, und auf die göttliche treibende Kraft Alles ankommt; er sagt: ἐρευνγόμεθα οὐχ ὅτε βουλόμεθα, — δεικνὺς, ὅτι οὐκ ἀνθρωπίνης σπουδῆς ἐστι τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ θείας ἐπιπνοίας τῆς κινούσης αὐτὸν, ἐρυγὴν τὴν προφητείαν ἐκάλεσεν. Aber dass ihm dieses physische Analogon nur dazu dienen soll, die göttliche Causalität recht entschieden zu betonen, dass er aber der Unzulänglichkeit dieses Bildes wohl bewusst, weit entfernt davon ist, die Inspiration nach der Weise eines Naturprocesses zu denken, in welchem der menschliche Factor willenloses Werkzeug ist, geht schlagend aus den gleich darauf folgenden, unzweideutigen Worten hervor. Hier unterscheidet er sehr bestimmt die prophetische Inspiration der

er verschiedene der Vernunft widerstrebende Dinge aufführt, die dennoch, als von der Schrift überliefert, zu glauben seien.

⁶⁴) In Ps. 6 (III, 45.): Ὅταν ἀκούσης θυμὸν καὶ ὀργὴν ἐπὶ θεοῦ, μηδὲν ἀνθρώπινον ὑποπιεύσης. Συγκαταβάσεως γάρ ἐστι τὰ ῥήματα, — — διαλέγεται δὲ οὕτως, ὥστε καθάψασθαι τῆς τῶν παχυντέρων διανοίας. Ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς, ὅταν βαρβάροις διαλεγώμεθα, τῇ ἐκείνων χρώμεθα γλώττι κτλ.

⁶⁵) In Joh. hom. 33: Τί βούλονται αὐτῷ αὐταὶ αἱ τροπαί; — ὥστε ἐμφαντικώτερον γενέσθαι τὸν λόγον καὶ μᾶλλον ἢ ὅψιν ἄγειν τὰ λεγόμενα, — — δεύτερον δὲ, ὥστε καὶ γλυκαίνεσθαι τὴν διήγησιν καὶ μονιμωτέραν εἶναι τῶν λεγομένων τὴν μνήμην.

⁶⁶) In Ps. 45 (III, 180).

heiligen Schrift von der ekstatischen, den *προφήτης* von dem *μάντις*. In dem Letzteren werde das Bewusstsein und die Selbstthätigkeit in einer Weise zurückgedrängt, dass er lediglich Organ des ihn überwältigenden Dämon werde und nach Art eines Musikinstruments bewusstlos und willenlos die Worte von sich gebe. Nicht also sei aber des heiligen Geistes Art, welcher den Menschengeist Theil nehmen lasse an seinen Mittheilungen, ohne sein Selbstbewusstsein zu zerstören, wie es das Wesen der heidnischen Inspiration ist ⁶⁷⁾. Hiermit in Uebereinstimmung ist eine andere Stelle, wo er von dem Unterschied zwischen Prophetenthum und Wahrsagerei redet, und wo er es als eine niedere, ausserhalb des göttlichen Offenbarungskreises liegende Stufe bezeichnet, vom Geist in einer Weise besessen zu sein, dass die menschliche Causalität quiescirt, während die höhere Stufe des Prophetenthums mit klarem Bewusstsein und eigener Selbstthätigkeit als Organ des Geistes sich wisse; τὸ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἔλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησὶν ἅπαντα ⁶⁸⁾. Göttliche Wirkung und menschliche Selbstthätigkeit werden also auf gleiche Weise nebeneinander aufrecht erhalten, und in analoger Weise wird von Paulus gesagt, dass er aus seinem Eigenen Manches zugefügt, und daher nicht immer im Antrieb des heiligen Geistes geredet habe ⁶⁹⁾, zum Beweis dafür, dass er selbst Göttliches und Menschliches in seinen Mittheilungen zu sondern verstanden hat.

⁶⁷⁾ Ἐντεῦθεν καὶ ἕτερόν τι μανθάνομεν, ὅτι οἱ προφητῆται οὐχ ὡς οἱ μάντιες ἦσαν. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁ δαίμων, ὅταν εἰς τὴν ψυχὴν ἐμπέσοι, πηροῦ τὴν διάνοιαν καὶ σκοτοῖ τὸν λογισμὸν, καὶ οὕτως ἅπαντα φθέγγονται, οὐδὲν τῶν λεγομένων ἐπισταμένης τῆς διανοίας αὐτῶν, ἀλλ' οἷον ἀνλοῦ τινος ἀψύχου φθεγγομένου — — —. Ἀλλ' οὐ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὕτω ποιεῖ, ἀλλὰ τὴν καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα — —, καὶ κοινωνεῖν τῆς γνώμης τοὺς δεχομένους ποιεῖ, καὶ μετὰ τῶν ἐκείνων διανοίας ἀποκαλύπτει τὰ λεγόμενα.

⁶⁸⁾ In 1 Cor. hom. 29.

⁶⁹⁾ In act. hom. 26.

Werfen wir von hier aus noch einen Blick auf Theodor von Mopsueste, so ist auch in Bezug auf die Inspirationslehre eine principielle Uebereinstimmung zwischen Beiden zu constatiren; nur dass Theodorus die relative Verschiedenheit zwischen Altem und Neuem Testament, die wir schon oben bemerkten, auch hier im Auge behält. Allerdings redet auch der alttestamentliche Prophet *θεόθεν κινούμενος*⁷⁰⁾, und dieselbe *χάρις* des heiligen Geistes haben die Verfasser des Alten und des Neuen Testaments; aber der heilige Geist wirkt verschiedene *ἐνεργείας* nach dem Mass subjectiver Befähigung und Ausrüstung⁷¹⁾. Wir werden den Sinn der Stelle treffen, wenn wir nach Theodorus eine quantitative Verschiedenheit in den Mittheilungen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriftsteller erkennen, bedingt durch das Mass ihrer Einsicht und durch ihre geschichtliche Stellung zu den Heilsthatsachen. Dass aber die Wirkung des heiligen Geistes die menschliche Thätigkeit nicht paralysire, ist auch seine durchschlagende Meinung; die Propheten, als deren *ἀρχή* David anzusehen sei, haben, wie er sagt⁷²⁾, *κατὰ τὴν ἐγγενομένην αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν*, oder *κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν πνευματικὴν* geredet; wie sehr er aber sie dabei selbstthätig ansieht, beweist die Behauptung, dass sie gestrebt haben, dem Volk das sich künftig Ereignende mitzutheilen (*ἐσπουδακότων τὰ περὶ τὸν λαὸν ἐσόμενα μηνύειν*). Und wenn er bei der Erklärung der Psalmen die historische Lage aufzufinden bemüht ist, aus der heraus der betreffende gedichtet ist⁷³⁾, und wenn er nebeneinander die Aussagen hinstellt, David, sowie die andern Propheten, haben nach der ihnen gewordenen Offenbarung durch die *ἐνέργεια τοῦ πνεύματος* geredet, und zwar *πρὸς τὴν ἐτέρων χρείαν*⁷⁴⁾, — so ist unzweifelhaft, dass mit dieser Betonung der sittlichen Seite der Prophetie nur eine organische Auffassung der

⁷⁰⁾ In Joël. 1, 1 (Mai, Nova coll. VI, 52).

⁷¹⁾ In Nahum. 1, 1 (Mai l. c. VI, 163).

⁷²⁾ In Joel. praefat. (Mai l. c. VI, 52).

⁷³⁾ z. B. Mai, Nova patr. Bibl. III, 453 f.

⁷⁴⁾ In Hos. 1, 1 (Mai, Nova coll. VI, 12).

Inspiration verträglich ist. Zwar nimmt er auch bei den alttestamentlichen Propheten Zustände der *ἐκστασις* an, Zustände, in denen der heilige Geist die *διάνοια* abziehen muss von der *παροῦσα κατάστασις*, damit sie dann könnten *τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνη*. Denn wie im Schlaf die Seele gleichsam entrückt ist aus ihrem gewöhnlichen Zustand und die Bilder der Offenbarungen aufnimmt, so nahmen die Propheten, wenn ihr Geist gleichsam entrückt ist (*μετάστασις τῆς διανοίας*) die Offenbarungen des heiligen Geistes auf, und die Mittheilung wurde ihnen zu Theil, *ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν τε καὶ παιδεύεσθαι*⁷⁵). Aber es ist wohl zu beachten, dass Theodor ausdrücklich solche Zustände der Ekstase auf Mittheilungen ganz besonderer Art beschränkt wissen will, auf die *γνώσις τῶν ἀναγκαίων* oder *τῶν ἀπορρήτοτέρων*, also auf eine Offenbarung von Wahrheiten oder Gegenständen, die im Geist des Menschen durchaus keinen Anknüpfungspunkt finden und ihm absolut verschlossen sind. Derartige geheimnissvolle Gegenstände (*φοβεράς τε καὶ ἀπορρήτους θεωρίας*) waren sie aufzunehmen unfähig, *μὴ τῷ λογισμῷ πρότερον κατὰ τὸν τῆς θεωρίας καιρὸν ἐξισταμένοις τῶν παρόντων*. Die Vision des Petrus (Act. 10), das Gesicht des Jesaja (Cap. 6) erwähnt er ausdrücklich als Erscheinungen, in denen nur auf dem Weg ekstatischer Entrückung die göttlichen Mittheilungen möglich waren; für gewöhnlich aber reichte zur Offenbarung an die Menschen die *θεῖα κίνησις* aus. So ist auch hier die Abweichung von Chrysostomus eine nur scheinbare.

Dem ausgesprochenen Grundsatz über die Inspirationslehre treu, sucht Chrysostomus auch wiederholt in nüchterner und besonnener Weise den Nachweis von dem gottmenschlichen Charakter der heiligen Schrift im Einzelnen zu geben; und es dienen vor Allem seine Commentare zu den Evangelien dazu, über seine Anschauungen Licht zu verbreiten. Es fehlt allerdings nicht an mancher schiefen und künstlichen Bemerkung, an mancher gewagten Behauptung, zu deren Ent-

⁷⁵) In Nahum. 1, 1 (Mai, Nova coll. VI, 163 ff.).

schuldigung die ganze Richtung der Zeit dienen muss; aber im Ganzen werden doch seine Ausführungen von einem richtigen Blick beherrscht und von einem gesunden Geist durchweht, und indem er die Evangelien als geschichtliche Erzeugnisse zu begreifen und mit Theilnahme ihren gottmenschlichen Charakter zu verstehen sucht, findet er, was den Meisten seiner Zeitgenossen verschlossen war, mit sicherem Takt den richtigen, geschichtlichen Standpunkt zu ihrer Erklärung, — eben hier als treuer Schüler der antiochenischen Theologie erkennbar.

Er geht aus von der Frage, warum der heilige Geist nicht bloss Ein Evangelium gegeben habe, und antwortet darauf, dass allerdings Eins ausgereicht habe, dass es aber ein viel grösseres Zeugniß der Wahrheit sei, wenn vier Männer zu verschiedenen Orten und Zeiten in ihren Mittheilungen übereinstimmten. Das Bedenken aber, dass die vier Evangelien nicht in allen Stücken übereinstimmen, erledigt er durch eine doppelte Erwägung: einmal, dass gerade in den kleinen Abweichungen eine wichtige Instanz für die Glaubwürdigkeit der Evangelien zu finden sei, denn bei vollständiger Zusammenstimmung würden die Gegner sämtliche Berichte für durchaus unwahrscheinlich halten; sodann durch den Umstand, dass die Differenzen der evangelischen Berichte sich nur in geringfügigen und unwesentlichen Punkten nachweisen lassen, während in den Hauptpunkten, die sich auf unser Heil beziehen, volle Harmonie stattfindet⁷⁶). Wenn

⁷⁶) In Matth. hom. 1: αὐτὸ τοῦτο (scil. ὅτι διαφωνοῦντές εἰσιν) μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν. Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ καὶ μέχρι τόπου καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν. — — Νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας. — Εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν — —. Ἐκεῖνο μετὰ τῶν εἰρημένων ἀξιοῦντες ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὅτι ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ κήρυγμα συγκροτοῦσιν, οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὐρίσκεται. Τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; Οἶον, ὅτι ὁ θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο, ὅτι θαύματα ἐποίησεν, ὅτι ἐσταυρώθη, κτλ. . . . Περὶ ταῦτα πολλὴν εὐρήσομεν οὖσαν αὐτοῖς συμφωνίαν.

auch Chrysostomus hier nur redet von einer *δοξοῦσα διαφωρία*, so wird doch aus dem Context klar, dass er nur das Vorhandensein von unlösbaren Widersprüchen als ein scheinbares bezeichnen, aber in untergeordneten Punkten die Möglichkeit eines Widerspruchs nicht in Abrede stellen will. Auch hier wird somit ersichtlich, wie wenig er die Wirkung des heiligen Geistes als eine mechanische verstanden wissen will, und wie sehr er die menschliche Eigenthümlichkeit bei der Inspiration gewahrt denkt. Freilich ist es ihm ebenso unzweifelhaft, dass in Hauptpunkten, die sich auf unser Heil beziehen, eine völlige Uebereinstimmung herrscht, also in der Lehre, dass Christus Gottes Sohn, wahrer Gott, dem Vater wesensgleich, Mensch geworden ist, Wunder gethan hat, gekreuzigt, begraben, auferstanden ist, dass er zum Weltgericht kommen wird, und dass er heilsame Vorschriften den Menschen gegeben hat. Ausserdem aber ist festzuhalten, dass man etwas in verschiedener Weise sagen kann (*διαφόρως εἰπεῖν*), ohne es in widersprechender Weise zu sagen (*μαχομένως εἰπεῖν*)⁷⁷⁾; und den Marcionisten gegenüber, die nur ein sogenanntes Paulinisches Evangelium annehmen wollten (Gal. 1, 17) bemerkt er treffend: „auch wenn zehntausend Evangelisten geschrieben hätten, das Evangelium würde doch nur Eins sein“⁷⁸⁾. Mit dem ihm eigenen feinen Blick und Geschmack weiss er in der Mannichfaltigkeit die Einheit und in der Einheit die Mannichfaltigkeit zu erkennen, und die Individualitäten der Evangelien in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu durchschauen, eben weil er die menschliche Seite derselben nie aus dem Auge verliert. Während die Synoptiker in ihrer Darstellung der Geschichte Christi *κατωθεν* angefangen haben, beginne Johannes seine Betrachtung *ἄνωθεν*, eine Eigenthümlichkeit, die nicht nur im Prolog, sondern im ganzen Evangelium wahrzunehmen sei⁷⁹⁾. Und die Frage,

77) In Matth. hom. 1. — Vgl. Ceillier l. c., p. 646 sqq.

78) In ep. ad Galat. comment. cap. I. (V, 788).

79) In Matth. hom. 1. — Vgl.: In Joh. hom. 3: *τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν τὸ πλεον ἐν τοῖς κατὰ σάρκα διατριψάντων λόγοις, δέος ἦν,*

warum Christus nach der Darstellung des Evangeliums Johannis oftmals durch die Höhe und Dunkelheit der Worte die Hörer mehr verletze als anlocke, beantwortet er treffend durch die Erwägung: *Τὸ γὰρ ἄσαφές τῶν εἰρημένων αἰεὶ τὸν ἀκροατὴν διανίστησι καὶ προσεκτικώτερον ἐργάζεται. Οὐ τοίνυν σκανδαλίζεσθαι ἔδει, ἀλλ' ἐρωτᾶν μᾶλλον καὶ πυνθάνεσθαι.*⁸⁰⁾ Matthäus hat nach seiner Meinung für die aus dem Judenthum gläubig Gewordenen geschrieben, und zwar *τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ*, nachdem jene ihn darum gebeten hatten, und Marcus hat sein Evangelium abgefasst, *ἐν Αἰγύπτῳ τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτὸν τοῦτο ποιῆσαι.* Was das gegenseitige Verhältniss der synoptischen Evangelien anbetrifft, so nimmt er an, dass sie in der Ordnung, wie sie der Kanon aufführt, geschrieben sind, und zwar so, dass die späteren auf das bereits Vorhandene Rücksicht genommen haben: *Ἐμοὶ δοκεῖ ὁ μὲν Ματθαῖος πρὸ τῶν ἄλλων ἦρχθαι τοῦ πράγματος, διὸ καὶ τὴν γενεαλογίαν τίθησι μετὰ ἀκριβείας — Ὁ δὲ Μάρκος μετ' ἐκεῖνον, διὸ ἐπὶ σύντομον ἦλθεν ὁδόν. — Λουκᾶς, — ὅτε τοῦ Ματθαίου προοδοποιήσαντος, βούλεται τι τῶν εἰρημένων διδάξαι πλέον ἡμῶς.* Zugleich nimmt er an, dass für Marcus und seine Aufzeichnungen Petrus, für Lucas Paulus massgebend gewesen sei⁸¹⁾. In ähnlicher Weise nimmt Theodor von Mopsueste eine Rücksichtnahme des Johannes auf die Synoptiker an; er habe, ersucht von den Christen Kleinasiens, ergänzend sein Evangelium geschrieben, damit die auf die Gottheit Christi bezüglichen Dinge nicht übergangen würden, und beginne daher gleich in der Einleitung mit Christi Gottheit⁸²⁾.

Es scheint, als ob Chrysostomus seiner freieren Anschauung in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der synoptischen

τοῦ μή τις διὰ τοῦτο χαμαπετεῖς ὄντας τούτοις ἐναπομεῖναι μόνοις τοῖς δόγμασιν. — Ἰωάννης ἀνωτέρω παντὸς ἀνείσι χρόνου τε καὶ αἰῶνος ἐκεῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκροατῶν ἀκοντίζων πρὸς τό· ἐν ἀρχῇ ἦν κτλ.

⁸⁰⁾ In Joh. hom. 45.

⁸¹⁾ In Matth. hom. 1; hom. 4; hom. 58; hom. 85.

⁸²⁾ In Joh. evang. prooem. (Comment. ed. Fritzsche, p. 20).

Evangelien untreu geworden wäre, wenn er im Commentar zu Matthäus, in dem er beständig auf die parallelen Berichte des Marcus und Lucas Bezug nimmt, eine vollständige Harmonie herzustellen bemüht ist, ein Versuch, der oft zu gezwungener Exegese und künstlichen Auskunfts Mitteln führen muss. Indess hat er ohne Zweifel mit Rücksicht auf das Bedürfniss der Gemeindeglieder, namentlich solcher, welche ohne tiefere Einsicht in den Organismus der heiligen Schrift durch differente Berichte der Evangelien in ihrem Glauben irre werden konnten, solche Harmonisirungsversuche anzustellen versucht und damit die Anleitung geben wollen, die verschiedenen Berichte in ihrer einheitlichen Zusammenstimmung zu erkennen, — ohne doch den Anspruch auf allgemeine Anerkennung und auf Unfehlbarkeit solcher Versuche zu erheben. Und dass seine Versuche nicht immer von der Hand zu weisen sind, wird ein Blick auf folgende Zusammenstellung einiger Beispiele lehren.

Marc. 2, 26 wird Abjathar als Hoherpriester genannt, der nach 1 Sam. 21 Ahimelech hiess; Chrysostomus nimmt an, er habe beide Namen gehabt ⁸³).

Matth. 12, 10 wird Christus von den Feinden gefragt, ob es erlaubt sei, am Sabbat eine Heilung zu verrichten, während nach Marc. 3, 4 Christus selbst diese Frage thut. Auch hier hält er an beiden Berichten fest und meint, es könne wohl Beides geschehen sein. Die Pharisäer wollten Christum von der Heilung mit der Frage abhalten, er aber kommt ihnen zuvor und fragt sie seinerseits ⁸⁴).

Matth. 17, 24 ff. Warum hat Marcus diese Stelle nicht aufgenommen? Darum nicht, weil nach derselben Petrus eine besonders hohe Stellung einnimmt, und Marcus als Interpret des Petrus solche Auszeichnung nicht erwähnen wollte ⁸⁵).

⁸³) In Matth. hom. 39. Vgl. die verschiedenen Auffassungen bei der Stelle Matth. 23, 35 (s. o. S. 18).

⁸⁴) In Matth. hom. 40.

⁸⁵) Ibid. hom. 58.

Matth. 20, 20 ff. wird berichtet, dass die Mutter der Söhne Zebedäi mit ihrer Bitte zum Herrn gekommen sei, während nach Marc. 10, 35 die Söhne selbst diese Bitte ausgesprochen haben. Auch hier meint Chrysostomus, dass Beides festzuhalten sei, denn ehe die Mutter den Herrn anging, haben ohne Zweifel die Söhne schon ihr Anliegen vorgebracht und dann zur Verstärkung ihrer Bitte die Mutter dazu veranlasst ⁸⁶⁾).

Marc. 11, 13: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*, ist aus der Meinung der Jünger heraus gesagt, welche meinten, die Zeit der Feigen sei noch nicht da; sie war aber da, wie aus dem Bericht bei Matth. 21 hervorgeht ⁸⁷⁾).

Marc. 12, 28 fragt ein Mensch den Herrn nach dem vornehmsten Gebot, scheint aber seiner Tendenz nach ganz anders geartet zu sein, als der parallele Bericht Matth. 22, 35 ff. aussagt, wonach Christus von ihm versucht worden ist. Chrysostomus nimmt aber an, dass der Mensch zuerst allerdings in feindlicher und versucherischer Absicht zu Christo gekommen, durch Christi Antwort jedoch überwunden und zur Einsicht gelangt sei, daher auch mit Recht von dem Herrn gelobt werde ⁸⁸⁾).

Matth. 26, 69 ff. ist gesagt, dass der Hahn einmal gekräht hat, nachdem Petrus dreimal verleugnete, während nach Marc. 14, 66 ff. der Hahn zweimal gekräht hat, nachdem Petrus dreimal verleugnete. Hier hat Marcus als Schüler des Petrus genauer berichtet, und da er die Sünde seines Lehrers nicht verheimlichen wollte, erzählt er sie ganz getreu, obgleich sie bei ihm in noch ungünstigerem Lichte erscheint. Der Hahn pflege aber in Einem Zuge (*ἀγῶγή*) drei- oder viermal hintereinander zu krähen; die Verleugnung falle somit in eine derartige Periode von einzelnen Exclamationen des Hahns, und es sei demnach beiden Berichten gemeinsam die Thatsache, dass Petrus dreimal verleugnet hat,

⁸⁶⁾ In Matth. hom. 65.

⁸⁷⁾ Ibid. hom. 67.

⁸⁸⁾ Ibid. hom. 71.

ehe der Hahn Eine ἀγῶγή vollendete; Marcus wolle aber hervorheben, dass Petrus nicht einmal da zur Besinnung gekommen sei, als der Hahn zu krähen anfing⁸⁹⁾.

Luc. 7, 2 ff. bitten die Juden, Matth. 8, 5 ff. bittet der Hauptmann selbst den Herrn um die Heilung des Knechts; wahrscheinlich haben die Juden den zum Herrn eilenden Hauptmann aufgehalten unter dem Vorgeben, selbst für ihn eine Bitte einlegen zu wollen, um dann seinen Glauben bei dem Herrn zu verdächtigen⁹⁰⁾.

Luc. 8, 27 ist von Einem Besessenen die Rede, Matth. 8, 28 ff. von zwei; doch einen Widerspruch will Chrysostomus nicht constatiren, da Lucas nicht ausdrücklich die Versicherung gebe, es sei nur Einer gewesen⁹¹⁾.

Petrus ist nach des Chrysostomus sehr wahrscheinlicher Annahme zweimal vom Herrn in seine Gemeinschaft gerufen worden; nach der ersten Berufung nämlich, welche Joh. 1 erzählt wird, sei er noch im Familienverband und in seinem Beruf geblieben, bis er zum zweiten Mal berufen wurde, wie es Matth. 4 berichtet wird⁹²⁾.

Ebenso nimmt er eine doppelte Salbung an, doch nicht so, wie es gewöhnlich geschieht, dass er den Bericht Luc. 7 von den Relationen der drei andern Evangelien unterscheidet, sondern so, dass er die erste durch die Sünderin (πόρνη) Magdalena geschehene Salbung bei den drei Synoptikern findet (Matth. 26; Marc. 14; Luc. 7), die zweite von Maria, der Schwester Marthas und des Lazarus vollzogene, bei Johannes (Cap. 12). Er macht dafür namentlich die in den drei synoptischen Berichten vorkommende Erwähnung des Simon geltend und hat den Umstand für sich, dass auch so die

⁸⁹⁾ In Matth. hom. 85.

⁹⁰⁾ In Matth. hom. 26. Der Hauptmann, welcher Joh. 4 erwähnt wird, ist übrigens nach Chrysostomus verschieden von dem hier genannten. Auch die Heilung des Gichtbrüchigen (Matth. 9) unterscheidet er mit Recht von der Joh. 5 berichteten Wunderthat.

⁹¹⁾ In Matth. hom. 28.

⁹²⁾ Ibid. hom. 13.

drei synoptischen Evangelien im Einklang sind, und Johannes den ergänzenden Bericht der zweiten Salbung bringt; schwierig ist nur die Zeitbestimmung; denn wenn auch Lucas vermöge seines gruppirenden, eine strenge Zeitfolge ausschliessenden Plans die später stattgefundene Salbung auch früher erwähnen konnte, so wird es doch schwer zu denken sein, dass so kurz nacheinander in den letzten Tagen vor dem Leiden beide Salbungen stattgefunden haben ⁹³).

Die Stellen Luc. 2, 39 und Matth. 2, 22 sucht er so zu vereinigen, dass er annimmt, das Kind sei von Maria zuerst in den Tempel gebracht worden, woselbst das, was Luc. 2, 22 ff. erzählt wird, geschehen ist; dann erst sei die Flucht nach Aegypten erfolgt, nach deren Vollendung die Eltern nach Galiläa zurückgekehrt seien ⁹⁴).

Luc. 23, 39 ist von einem schmähenden Schächer die Rede, während nach Matth. 27, 44 beide gelästert haben; indess werden die Stellen so harmonisirt, dass zuerst allerdings Beide geschmäht haben sollen, dann aber der Eine bekehrt worden sei ⁹⁵).

Die bekannte Schwierigkeit, die Stellen act. 9 und Gal. 1, 17 zu vereinigen, sucht er ebenfalls zu lösen ⁹⁶), entweder so, dass der Sinn dieser ist: „Ich kam nicht nach Jerusalem, um länger daselbst mich aufzuhalten“; —

⁹³) In Matth. hom. 80: *Γύνη αὕτη δοκεῖ μὲν εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἄπασιν, οὐκ ἔστι δέ. Ἀλλὰ παρὰ μὲν τοῖς τρισὶ μία τις εἶναι μοι δοκεῖ καὶ ἡ αὐτὴ, παρὰ δὲ τῷ Ἰωάννῃ οὐκ ἔτι, ἀλλ' ἑτέρα τις θαυμαστὴ ἡ τοῦ Λαζάρου ἀδελφὴ κτλ.* Die Worte sind nicht zweifelhaft und lassen keinen andern Sinn zu, als den oben angegebenen. Der gelehrte Verfasser des Artikels „Maria Magdalena“ in Herzog's Encycl. IX, 103 dürfte sich also geirrt haben, wenn er sagt: „Bei Chrysostomus kommen nach Vorgang des Origenes drei salbende Frauen heraus, indem er die salbende Frau im Hause Simons des Aussätzigen von Maria, der Schwester des Lazarus, unterscheidet“ (also auch von der Frau im Hause Simons des Pharisäers — nach der Annahme jenes Verfassers, — was aber bei Chrysostomus nicht gesagt wird).

⁹⁴) In Matth. hom. 8.

⁹⁵) Ibid. hom. 87.

⁹⁶) In act. ap. hom. 21.

oder so, dass erst nach der Reise nach Arabien die Nachstellungen in Damaskus gemacht wurden, und dann die erwähnte Reise nach Jerusalem geschah (Act. 9, 24 ff.); — oder endlich durch die Annahme, Paulus habe eine Reise nach Jerusalem ganz übergangen. Befriedigt ist Chrysostomus von seinen Auskunftsbemühungen selbst nicht, denn er setzt ganz ehrlich hinzu, man könne auch anders über diesen Punkt denken, da der Geschichtsschreiber nicht immer regelmässig berichte, sondern Manches übergehe, Anderes zusammenziehe.

Zu Gal. 2, 11 ff. bemerkt er, es sei kaum anzunehmen, dass Petrus einer so grossen Sünde sich schuldig gemacht habe, da er sonst so muthig und unerschüttert aufgetreten sei; vielmehr haben die beiden Apostel nach Verabredung so mit einander gehandelt, um durch diese Art theatralischer Auführung die Judaisten um so mehr zu überführen⁹⁷⁾. Dass bei dieser willkürlichen Annahme nicht nur Petrus, sondern auch noch Paulus in die Sünde der Hypokrisie verfallen ist, scheint er nicht zu beachten.

Können wir in solchen Versuchen, die nicht den Anspruch auf allgemeine Anerkennung und Gültigkeit machen, eben nur das Streben erkennen, den objectiven Gehalt und die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien zu wahren, so wird doch jedenfalls ersichtlich, wie sehr er dieselben als menschliche Producte aufzufassen geneigt ist und die menschlichen Bedingungen der Entstehung in Anschlag bringt. Ebenso zeigt sich in den Commentaren zu den paulinischen Briefen unleugbar das Interesse, die historische Betrachtungsweise zur Geltung zu bringen, — ein Streben, welches somit zur Beleuchtung der angeführten Inspirationstheorie dienlich ist. Denn wenn ihm auch das Bewusstsein von einer die heiligen Schriftsteller beseelenden Wirksamkeit des heiligen Geistes nie entschwindet, so würde bei einer mechanischen Inspirationstheorie schwerlich Etwas bei Chrysostomus zu

⁹⁷⁾ Comm. ad Galat., cap. II. (V, 812).

finden sein von den überraschenden Einblicken in den Organismus eines Briefs, von den feinsinnigen Bemerkungen über die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des einen im Vergleich mit einem andern, von der nüchternen Kritik und dem besonnenen Abwägen der Urtheile, — was uns bei ihm und bei den andern Vertretern der antiochenischen Richtung so wohlthuend entgegentritt. Einige Proben werden hinreichend sein, das Gesagte zu belegen.

In den Proömien zu den Briefen pflegt er über den Verfasser, die Leser, über Ort und Zeit seine Bemerkungen auszusprechen; Context und Gedankengänge aufzuweisen und den genuinen Sinn des Verfassers zu finden, lässt er sich angelegen sein, weshalb er es nicht mit der Erklärung der Stelle für sich bewenden lässt, sondern die ganze Gedankenreihe zu entwickeln sucht⁹⁸). Dass die paulinischen Briefe gewöhnlich in zwei Theile zerfallen, einen dogmatischen und moralischen, bemerkt er richtig, nimmt nur — und ich weiss nicht warum — den Römerbrief von dieser Regel aus, in welchem Beides, Dogmatisches und Ethisches, durchgehend auf das Innigste miteinander verbunden sei⁹⁹). Der Römerbrief ist, wie er richtig sieht und durch Gründe belegt, nach den Corintherbriefen, aber vor dem Colosserbrief verfasst¹⁰⁰); und der zweite Brief an Timotheus ist ihm der letzte der paulinischen Briefe, — eine Ansicht, mit welcher er die zweite Gefangenschaft des Apostels und seine vorhergegangene Reise nach Spanien in Verbindung bringt¹⁰¹); denn

⁹⁸) In 2 Cor. hom. 4: ὄρα τοίνυν ἄνωθεν τὴν ἀκολουθίαν τῶν εἰρημένων. οὕτω γὰρ εὐμαθέστερος ἡμῖν ἔσται ὁ λόγος. — Zu vgl. in 2 Cor. hom. 5: Πῶς οὖν ἤρτηται τῶν προτέρων ταῦτα; Ἀναμνησθῶμεν αὐτῶν ἐκείνων, καὶ οὕτως εἰσόμεθα τοῦτο. Τίνα οὖν ἦν τὰ πρότερα; κτλ.

⁹⁹) In Rom. hom. 11: Οὐχ ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστολαῖς, διαιρῶν αὐτὰς εἰς δύο, τὸ μὲν πρῶτον τοῖς δόγμασιν ἀφορίζει, τὸ δὲ ἕτερον τῇ τῶν ἡθῶν ἐπιμελείᾳ. Ἀλλ' οὐκ ἐνταῦθα οὕτως, ἀλλὰ δι' ὅλης αὐτῆς ἀναμιξ τοῦτο ποιεῖ, ὥστε εὐπαράδεκτον γενέσθαι τὸν λόγον.

¹⁰⁰) Zu vgl.: Prooemium zum Römerbrief; in Col. hom. 1.

¹⁰¹) In prooem. ep. ad Rom. — In prooem. ep. Hebr.: Δύο μὲν οὖν ἔτη ἐποίησεν ἐν Ῥώμῃ δεδεδεμένος. εἶτα ἀφείθη, εἶτα εἰς τὰς Σπανίας ἦλθεν. Εἶτα εἰς Ἰουδαίαν ἔβη, ὅτι καὶ Ἰουδαίους εἶδε. Καὶ τότε πάλιν ἦλθεν εἰς Ῥώμην, ὅτε καὶ ὑπὸ Νέρωνος ἀνηρέθη. Ταύτης μὲν οὖν τῆς

dass Paulus wirklich dort gewesen, nachdem er zwei Jahre in Rom gefangen war, von Spanien erst nach Judäa gegangen und, zum zweiten Male gefangen, in Rom unter Nero enthauptet worden sei zu der nämlichen Zeit, in welcher Petrus den Märtyrertod starb, — ist seine feste Ueberzeugung¹⁰²⁾, mit welcher auch sein Freund Theodorus übereinstimmt¹⁰³⁾. Die eigenthümliche Verwandtschaft zwischen den Briefen an die Epheser und Colosser ist ihm nicht unbekannt, und er sucht sie einfach aus den historischen Umständen klar zu legen¹⁰⁴⁾. Ebenso ist ihm gewiss, dass der Hebräerbrief paulinischen Ursprungs ist, wie er an unzähligen Stellen behauptet, und zwar habe Paulus nach seiner Rückkehr von Spanien von Judäa aus diesen Brief zu schreiben Gelegenheit gefunden, seinen Namen aber aus dem Grunde nicht hinzugesetzt, damit er nicht die ihm feindlichen Juden von vorn herein abschreckte¹⁰⁵⁾.

ἐπιστολῆς πρεσβυτέρᾳ ἢ πρὸς Τιμόθεον. (will sagen: Der zweite Brief an Timotheus stammt aus späterem Lebensalter des Apostels, als der Hebräerbrief) *ἐκεῖ γὰρ φησιν· ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι κτλ.* Vgl.: In Col. hom. 1: *ταύτης* (nämlich als der Colosserbrief) *ὑστέραν οἶμαι τὴν πρὸς Τιμόθεον εἶναι.*

¹⁰²⁾ In Matth. hom. 75: *καὶ ὁρᾷς αὐτὸν (Παῦλον) ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰσπανίαν τρέχοντα.* In Rom. hom. 2: *οὕτω γοῦν καὶ τὸν βίον κατέλυσεν (Παῦλος) ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοῦ τότε τυραννοῦντος ἀποτμηθεὶς.* In Rom. hom. 32. — In 1Cor. hom. 13: *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυριζοῦ τρέχοντα (Παῦλον), καὶ εἰς Σπανίαν ἀπιόντα κτλ.* Zu vgl. in Hebr. praefat. (Note 101). — In Ps. 49 (III, 237) sagt er, dass Petrus in Rom gewesen sei, der sich auserwählt habe *τὴν βασιλικωτάτην πόλιν*, — „velint nolint Lutherani et Calvinistae“, fügt Ceillier triumphirend hinzu. — Dass Simon Magus auch nach Rom gekommen sei, sagt Chrys. in Act. hom. 18.

¹⁰³⁾ Theod. Mops. Comm. zu Röm. 15, 24 u. 28. (Comm. in N. T. ed. Fritzsche, p. 106.)

¹⁰⁴⁾ In Col. hom. 10. — Von dem nicht in Homilien zerlegten Commentar zum Galaterbrief sagt Ceillier (l. c. p. 573), er sei zuerst von Chrysostomus ausgearbeitet, dann auch recitirt, da er sich bisweilen an Zuhörer wende.

¹⁰⁵⁾ Praefat. in ep. ad. Hebr. — Vgl.: In Rom. hom. 1: *ἐπειδὴ ἀπεχθῶς εἶχον πρὸς αὐτὸν, ἵνα μὴ ἐκ προοιμίων ἀκούσαντες τοῦ ὀνόμα-*

Wir können die Lehre des Chrysostomus von der heiligen Schrift nicht verlassen, ohne noch einen Blick zu werfen auf seine Vorstellungen vom Verhältniss der Schrift zur Tradition, in welchem wir eine ähnliche Besonnenheit und Nüchternheit erwarten dürfen. Einem Vertreter der antiochenischen Schule wird es ebenso fern liegen, geheime, nur Einigen zugängliche Traditionen ausser und über der heiligen Schrift zum Zweck höherer Mittheilungen anzunehmen, wie es die Alexandriner liebten, als auch die Zulassung menschlicher Traditionen überhaupt in Abrede zu stellen; eine normative Dignität der Tradition neben der Schrift zuzuschreiben, — davor bewahrte ihn seine Hochstellung der heiligen Schrift und sein historischer Sinn. An vielen Stellen betont er die Autorität der heiligen Schrift so ausschliesslich, ermahnt die Zuhörer so eindringlich zum Studium derselben und empfiehlt die Schriftlectüre zum Gebrauch in Häusern und Familien so ernstlich, dass für die Tradition nur ein untergeordneter Platz übrig bleiben kann ¹⁰⁶). Und wenn er an einer anderen Stelle ermahnt, sich genügen zu lassen an der heiligen Schrift, als Lehrmeister und vollkommen zureichender Lehrnorm: *μηδὲ περιμείνης ἕτερον διδάσκαλον· ἔχεις τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, οὐδεὶς σε διδάσκει ὡς ἐκεῖνα. — — Ἀκούσατε, παρακαλῶ, πάντες οἱ βιωτικοὶ, καὶ κτᾶσθε βιβλία, φάρμακα τῆς ψυχῆς. Εἰ μηδὲν ἕτερον βούλεσθε, τὴν γοῦν καινὴν κτήσασθε, τῶν ἀποστόλων τὰς πράξεις, τὰ εὐαγγέλια διδασκά-*

τος ἀποκλείσωσι τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον, ἐσοφίσατο διὰ τοῦ κρύψαι τὸ ὄνομα τὴν ἀκρόασιν τὴν ἐκείνων.

¹⁰⁶) De Lazaro hom. 3 (V, 56 sqq.): *τοῦτο αἰὲ παρακαλῶ —, ἵνα μὴ μόνον ἐνταῦθα τοῖς λεγομένοις προσέχητε, ἀλλὰ καὶ οἴκοι γινόμενοι τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει συνεχῶς ἐνδιατρίβητε. — — — Ἐνθα ἂν ἡ βιβλία πνευματικὰ, πᾶσα ἐκεῖθεν ἐλαύνεται ἐνέργεια διαβολικὴ, καὶ πολλὴ τοῖς ἐνοικοῦσιν ἀρετῆς παράκλησις γίνεται. — Ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀναγνώσεως πολὺς ὁ ἀγιάσμος γίνεται. — In Joh. hom. 2: — καὶ οἴκοι γενομένους τὸν ἄνδρα πρὸς τὴν γυναῖκα, τὸν πατέρα πρὸς τὸν παῖδα περὶ τούτων διαλέγεσθαι, κτλ. — In Genes. hom. 35: Μέγα ἀγαθὸν τῶν θείων γραφῶν ἡ ἀνάγνωσις, τοῦτο τὴν ψυχὴν φιλόσοφον ἀπεργάζεται, τοῦτο πρὸς τὸν οὐρανὸν μεθίστησι τὴν διάνοιαν κτλ.*

λους διηνεκεῖς κτλ. — ¹⁰⁷⁾, so spricht sich auch hier sein gesundes evangelisches Bewusstsein unzweifelhaft aus. Daher kündigt er auch zuweilen, um die Zuhörer zum Studium der heiligen Schrift zu ermuntern und Nachdenken zu wecken, seinen Text im Voraus an und fordert sie auf, über schwierige und nicht verstandene Stellen privatim bei ihm Auskunft zu holen ¹⁰⁸⁾. Dass solche und viele andere Aussprüche den katholischen Schriftstellern unbequem sind, liegt auf der Hand, und Ceillier z. B. sucht mit hastiger Beiseitelassung derselben ¹⁰⁹⁾ um so grösseren Werth denjenigen Stellen zu vindiciren, wo Chrysostomus auf die Tradition Werth legt. Es giebt allerdings einige Ausdrücke, welche der katholischen Ansicht günstig sind, welche aber in den vorerwähnten ganz unzweifelhaften Bemerkungen ihr natürliches Correctiv finden. Die Apostel haben, so sagt Chrysostomus ¹¹⁰⁾, Vieles durch eine ἄγραφος παράδοσις überliefert; — aber diese Worte, welche Ceillier stark betont, beweisen darum Nichts, weil mit keiner Silbe gesagt wird, dass in dieser ἄγραφος παράδοσις Gegenstände oder Lehren mitgetheilt worden seien, welche zum Heil nothwendig oder der Kirche Christi unentbehrlich wären. Und ähnlich ist zu urtheilen über eine andere Stelle ¹¹¹⁾, wo von den Aposteln gesagt wird: οὐ πάντα δι' ἐπιστολῆς παρεδίδοσαν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ ἄγράφως, welches trotzdem glaubwürdig und annehmbar zu achten sei, ὥστε καὶ τὴν παράδοσιν τῆς ἐκκλησίας ἀξιόπιστον ἡγώμεθα. Παράδοσις ἐστὶ, μηδὲν πλέον ζήτει. Aus dieser Stelle macht der erwähnte

¹⁰⁷⁾ In Col. hom. 9. Zu vgl. überhaupt: Neander a. a. O. I, 211 ff.

¹⁰⁸⁾ In Roman. hom. 16. Zu vgl. ad pop. Antioch. de statuis hom. 6 (I, 92), wo er sagt, die Christen sollten, wie sie Blumen und Früchte aus den Gärten, oder Reste von den Mahlzeiten mit nach Hause nähmen, so auch geistliche Speise aus den Kirchen den Ihrigen mitbringen.

¹⁰⁹⁾ l. c. p. 665 sqq.: „Il ne faut pas prendre à la rigueur toutes les expressions de ce père.“

¹¹⁰⁾ In act. ap. hom. 1.

¹¹¹⁾ In 2 Thess. 2, 15 (hom. 4).

Gelehrte den voreiligen Schluss, dass die Worte des Chrysostomus von der alleinigen Autorität der Schrift restringirt werden müssten, und der Tradition im System desselben eine ebenbürtige Stelle neben der Schrift einzuräumen sei. Aber nie wird auch nur annähernd der Tradition ein solches Recht zugestanden, nie redet von ihr Chrysostomus in solchen unzweideutigen, klaren Worten, wie von der Bibel; denn es ist doch etwas ganz Anderes, zu sagen: Die Schrift ist Gottes Wort, Quelle des Glaubens und Norm des Lebens, Heilmittel der Seelen und Trost der Gewissen, — und zu behaupten: die Tradition ist ἀξιόπιστος. Zudem, dass die Tradition Anspruch machen könne auf Glaubwürdigkeit in jenen Zeiten, wo des Verunreinigenden und Trübenden verhältnissmässig noch weniger an ihr haftete, und wo die mündliche Ueberlieferung noch in frischeren Strömen sich ergoss, wer wollte es leugnen? Dass aber einer Gleichstellung beider Quellen von Chrysostomus das Wort geredet worden, ist eine völlig haltlose Behauptung. Wenn endlich Derselbe den Gebrauch, bei dem Abendmahl der Verstorbenen zu gedenken, auf apostolische Ueberlieferung zurückführt ¹¹²⁾, worauf Baronius besonderes Gewicht legt ¹¹³⁾, so ist zu sagen, dass immer noch nicht von einer Todtenfürbitte die Rede ist, wie Baronius meint, sondern von einem μνήμην γίνεσθαι, und sodann, dass Chrysostomus diesen Punkt viel zu kurz und nur im Vorübergehen berührt, als dass er für eine dogmatische Festsetzung dieser katholischen Ansicht einen nur einigermaßen sicheren Anhalt bieten könnte. Jedenfalls wird die imponirende Macht der zuerst angeführten Stellen, die diesen Kirchenlehrer nach seiner evangelischen Stellung kennzeichnen, durch andere vereinzelte und zweifelhafte Stellen nicht erschüttert.

Wird aus dem Gesagten ersichtlich, dass Chrysostomus

¹¹²⁾ In Phil. hom. 3: Οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων κτλ.

¹¹³⁾ Baronius, Annales eccl. I, 395.

in seiner Lehre von der Schrift dem Boden der antiochenischen Schule durchaus angehört, wenn er sich auch mit etwas mehr Freiheit auf demselben bewegt, als die Anderen, und zugänglich ist für andere Anschauungen, ohne doch seinem Princip untreu zu werden, so wird sich zeigen, dass im Centraldogma der antiochenischen Schule, dem anthropologischen, ein ähnliches Verhältniss stattfindet.

Zweites Capitel.

Die Anthropologie.

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Gang der Entwicklung, welchen das anthropologische Dogma in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche genommen hatte, so war es die herrschende, von den meisten Vätern der orientalischen Kirche vertretene Ansicht, dass die menschliche Natur nach trichotomischer Eintheilung zu begreifen, dass somit von der *ψυχή*, dem animalischen Lebensprincip, das *πνεῦμα* oder der *νοῦς* zu unterscheiden sei. So stimmen Justin, Irenäus, Clemens, Origenes¹⁾ darin überein, dass die *ψυχή* als *ψυχὴ σωματική* einer anderen Sphäre angehöre, als das *πνεῦμα*, oder die *ψυχὴ λογική*, wenn auch die Begriffsbestimmungen über das Verhältniss beider zu einander und zum *σῶμα*, und über die jeder eigenthümlichen Bethätigungen und Erscheinungsformen noch sehr schwankend sind. Ebenso war darin die orientalische Kirche einig, dass die Seele des Menschen durchaus unkörperlich zu denken sei, — ein Satz, den namentlich Origenes vertheidigte²⁾. Dagegen gingen die

¹⁾ Redepenning, Origenes II, 369. — Guerike l. c., p. 228 ff.

²⁾ Zu vgl. z. B. De princip. I, 1, 7; Contra Cels. VII, 716. Redepenning a. a. O. II, 112 sqq.

Ansichten auseinander in der Frage nach dem Ursprung der Seelen (resp. Geister), da die Einen im Gegensatz zu den Emanationstheorien der Gnostiker an der Erschaffung der Seelen festhielten, so dass für jede einzelne Seele ein neuer schöpferischer Act Gottes in Anspruch genommen wurde ³⁾ (Creatianismus); während Origenes, und vielleicht schon sein Lehrer Clemens, die Theorie von der Präexistenz der Seelen vertheidigte ⁴⁾. Eine dritte Ansicht, welche mit der Annahme einer dem leiblichen Organismus analogen Beschaffenheit der Seele die Fortpflanzung der Seelen „per traducem“ annimmt, bildete sich in der occidentalischen Kirche seit Tertullian. — Obgleich die origenistische Speculation nicht zur Geltung kam, so blieb davon doch dies unveräusserlicher Satz der orientalischen Kirche, dass den Seelen Freiheit und Unsterblichkeit zukomme, dass demnach die Willensentschliessungen des Menschen durchaus frei zu denken seien, und dass von sittlicher Schuld und Zurechnung nur unter Voraussetzung der Willensfreiheit (ἀντ-ἐξούσιον) die Rede sein könne, welche doch zur Vollbringung eines wahrhaft Guten als unzulänglich anerkannt wird ⁵⁾. Auch in Bezug auf die Lehre vom göttlichen Ebenbild wurde Origenes massgebend, welcher die früher verbreitete Meinung, die sich noch bei Irenäus und Tertullian findet, dass das göttliche Ebenbild nicht allein auf die geistige, sondern auch auf die leibliche Seite des Menschen zu beziehen sei, dahin berichtigte, dass er die Unterscheidung von Bild (εἰκών, εἰκῶν), d. i. die angeborenen natürlichen Fähigkeiten, Vernunft und Willensfreiheit, — und Aehnlichkeit (ὁμοιω-μα, ὁμοίωμα), d. i. die erworbenen Eigenschaften, nicht an-
 3) So Justin, Irenäus u. a. Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer II, 364, wo eine scheinbar entgegenstehende Stelle bei Justin citirt wird: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἀφθαρτος, μέρος οὐσα τοῦ θεοῦ. Mit Recht macht Semisch bemerklich, dass dieser Satz nicht die persönliche Meinung Justins gebe, sondern These der bestrittenen Gnostiker sei, die der Apologet zeitweilig adoptire, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

⁴⁾ Redepenning a. a. O. I, 400 f.; II, 325.

⁵⁾ Guerike l. c., p. 230 f. 232.

ὁμοίωσις), d. i. die vom Menschen zu erringende sittliche Vollkommenheit, einföhrte und in der dogmatischen Betrachtung current machte; von einem wirklichen Verlust des göttlichen Ebenbildes konnte daher bei ihm nicht die Rede sein. Dass ferner die Sünde vom Fall Adams her ihren Anfang genommen habe, ist allgemeine Ansicht, sowie, dass die ersten Menschen ohne allen Zwang in freier Entschliessung sich dem Bösen zugewendet haben. Aber wie die allgemeine menschliche Sünde zum Fall Adams sich verhalte, und wie die erstere auf den andern zu beziehen sei, darüber war es noch zu keiner festen und allgemein gültigen Theorie gekommen. Nur darin stimmten die orientalischen Lehrer überein, dass der Fall Adams für die allgemeine Sündhaftigkeit nicht causirend zu denken sei, sondern dass wir in ganz ähnlicher Weise zum Sündigen kommen, wie die ersten Menschen, nämlich durch einen freien Willensakt, dass wir also in unseren Sünden den Fall Adams erneuern ⁶⁾. Doch wurde in der occidentalischen Kirche schon die spätere Fassung angebahnt durch Irenäus, welcher von einem Zustand der Schuld redet, in welchem die Menschen sich befinden, und der durch den Fall Adams herbeigeföhrt worden ist; und Tertullian, welcher den Tod in engere Beziehung zur Sünde Adams setzt, kommt dem späteren kirchlichen Begriff der Erbsünde am Nächsten.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um den Kreis der Anschauungen und Meinungen, aus deren Zusammenfluss allmählig die dogmatischen Festsetzungen sich krystallisirten, zu bestimmen; denn die Lehren der drei Cappadocier waren zur Zeit des Chrysostomus noch zu wenig allgemein und geläufig geworden, als dass sie zum Verständniss seiner Lehre dienen könnten.

Nachdem in den Kämpfen des 4. Jahrhunderts das

⁶⁾ Z. B.: Justin, Apol. II, 7; Semisch a. a. O., S. 397 ff.: „Erbsünde und Zurechnung adamitischer Schuld sind ihm fremde Begriffe; einen physisch-genetischen Zusammenhang zwischen der Uebertretung Adams und der Sünde der Nachkommen zu setzen, ist er weit entfernt.“

Trinitätsdogma zu einem vorläufigen Abschluss gekommen war, erwuchs nunmehr der Kirche die Aufgabe, sich der anthropologischen Frage zuzuwenden und die streitenden Meinungen in gehöriger Weise zu verarbeiten. Vor allen Dingen handelte es sich um das gehörige Verhältniss der zwei, bis dahin noch sehr verschieden gedachten Momente: menschliche Freiheit und allgemeine Sündhaftigkeit, welche so mit einander vereint werden mussten, dass weder irgend ein Zwang oder eine Nothwendigkeit, die den Menschen zur Sünde trieb, zugelassen, noch auch die Allgemeinheit und Intensität der Sünde im Menschengeschlecht abgeschwächt würde. Im Allgemeinen kann man zugestehen, dass die orientalischen Väter mit besonderem Nachdruck das erste Moment: die menschliche Willensfreiheit, betont haben, die lateinischen Kirchenlehrer mehr das zweite: die Gewalt der menschlichen Sündhaftigkeit, weil erstere mehr den speculativen Fragen der Metaphysik sich zuwandten, letztere mehr den praktischen Fragen der Anthropologie. Doch nimmt auch hier die antiochenische Schule, wie wir schon oben bemerkt haben ⁷⁾, eine selbständigere Stellung ein, ohne doch das von Origenes überkommene, der orientalischen Kirche gemeinsame Erbtheil zu verleugnen; und wir werden die Wahrheit bestätigt finden, dass diese Schule einen bedeutenden Schritt gethan hat zur Annäherung an das occidentalische Dogma. Namentlich gilt dies von Chrysostomus, der seiner ganzen Anlage und Entwicklung nach zu einer Vermittlungsstellung bestimmt war; und, wie er geringere Sorgfalt auf die metaphysischen Fragen nach dem innergöttlichen trinitarischen Unterschied verwandte, so wird aus dem Folgenden erhellen, dass seine nach antiochenischen Grundsätzen gestaltete Lehre für die Anthropologie als Vermittlungsstufe von Wichtigkeit ist.

Dass Chrysostomus die in der orientalischen Kirche gebräuchliche Dreitheilung des Menschen in Geist, Seele und Leib nicht zu der seinen gemacht habe, ist zunächst

⁷⁾ S. oben Einleitung, S. 6.

festzuhalten, da er einfach den Menschen aus Leib (σῶμα, wofür bisweilen auch σὰρξ substituiert wird) und Geist oder Seele (ψυχὴ) zusammengesetzt sein lässt; — eine Ansicht, für die er den Apostel Paulus als Gewährsmann anführt, welcher die σὰρξ als das passive, der Vernunft untheilhaftige Element, die Seele als das active, vernünftige angesehen habe ⁸⁾. Und ebenso sagt er an anderer Stelle ⁹⁾: ἡμεῖς μὲν γὰρ ψυχὴ καὶ σῶμά ἐσμεν. Dieser dichotomischen Theilung bei Chrysostomus scheint eine andere Stelle zu widersprechen ¹⁰⁾, wo er sagt, dass die Seele vom Geist regiert werden müsse; aber nach dem ganzen Zusammenhang der Worte erscheint es unzweifelhaft, dass nicht vom menschlichen Geist die Rede ist, sondern vom heiligen Geist, der kurz vorher ἡ ἀνωθεν ῥοπή genannt wurde. Ferner scheint Chrysostomus eine Unterscheidung von Geist und Seele statuirt zu haben, wenn als ein von ihm gegen Apollinaris gethaner Ausspruch citirt wird ¹¹⁾: σάρκα ἡμετέραν ἡμφιεσμένον, καὶ αὐτὴν οὐκ ἄψυχον καὶ ἄνουν, ὡς ὁ δυσσεβὴς Ἀπολινάριος εἶπεν, — wo er also ψυχὴ und νοῦς auseinanderzuhalten scheint. Aber erwägt man, dass nach Apollinaris Christus bestand aus σῶμα, ψυχὴ, λόγος, so konnte Chrysostomus unmöglich dem Gegner die Behauptung zuschieben, das σῶμα Christi sei ἄψυχον gewesen, — was ja Apollinaris nie gesagt hat, — wenn nämlich unter ψυχὴ eben die mittlere

8) In Rom. hom. 13: Παῦλος . . . εἰς δύο ταῦτα τὸν ἄνθρωπον διελὼν, ψυχὴν καὶ σῶμα, λέγει, ὅτι ἀλογωτέρα μὲν ἡ σὰρξ καὶ συνέσεως ἔρημος, καὶ τῶν ἀγομένων, ἀλλ' οὐ τῶν ἀγόντων· σοφωτέρα δὲ ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ πρακτέον καὶ τὸ μὴ πρακτέον συνιδεῖν δυναμένη.

9) In Phil. hom. 7. — In 1 Cor. hom. 13: ψυχὴ γὰρ ἐστὶ καὶ σῶμα, ψυχὴ θεοῦ ἔργον οὐκ ἀνθρώπων, καὶ σῶμα πάλιν ὁμοίως κτλ. — In Genes. hom. 65: ἔθος τῇ γραφῇ, ποτὲ μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς τὸν πάντα ἄνθρωπον καλεῖν, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ σώματος. — Zu vgl. Fragm. Chrysost. in Genes. hom. 12 (in Pitra: Spicileg. Solesm. I, 285), wo vom Leib (σῶμα) und der Seele (ψυχὴ) die Rede ist, wo also auch die menschliche Natur dichotomisch in ein materielles und spirituelles Element zerlegt wird.

10) In Eph. hom. 5.

11) Spicileg. Solesm. I, 477, e Nicephori antirrhethica contra Eusebium.

Potenz zwischen Geist und Fleisch verstanden werden soll. Vielmehr erhalten die Worte des Chrysostomus nur dann einen erträglichen Sinn, wenn nach ihm *ψυχή* und *νοῦς* identische Begriffe sind, wenn also *ἄψυχον* eben dasselbe ist wie *ἄνοον*, und er also gegen den Apollinaris behauptet, das *πνεῦμα* oder die *ψυχή* Christi sei vom *λόγος* keineswegs verdrängt oder absorbirt. Wenn vollends gesagt wird ¹²⁾, Christus bestehe aus drei Theilen: *θεός*, *ψυχή*, *σῶμα*, so würde er bei Annahme der trichotomischen Theilung offenbar selbst in die bekämpfte Verirrung des Apollinaris gerathen sein. — Es ist von Interesse, wahrzunehmen, dass auch in diesem Punkt, abweichend von der geläufigen orientalischen Lehre, Theodorus von Mopsueste in Uebereinstimmung sich befindet mit seinem Freund; denn er spricht an verschiedenen Stellen nur von zwei Theilen der menschlichen Natur in einer Weise, dass man erkennt, es sind ihm geläufige Begriffe gewesen, nämlich *σῶμα* (*σάρξ*) und *ψυχή* ¹³⁾. Für diese Dichotomie spricht es auch, wenn er sagt, dass Christus nach seiner *ψυχή* den Tod dulden wollte, nach dem *σῶμα* aber davor bangte, wo offenbar *ψυχή* für das höhere, pneumatische Sein Christi gebraucht ist ¹⁴⁾. Zwar scheint eine andere Stelle das Gegentheil zu ergeben, wo es heisst ¹⁵⁾: *ὥςπερ ἡμεῖς εἰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι τελείως ἐσόμεθα τῷ πνεύματι, τὸ δὲ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν κυβερνώμενοι*, doch ist auch hier die Frage, ob der menschliche Geist oder der heilige Geist gemeint ist, und man ist berechtigt, nach der Analogie der klaren Stellen an den letzteren zu denken.

In Anbetracht so unzweifelhafter Stellen bei Chrysostomus muss es befremden, dass trotzdem allgemein das Urtheil gültig ist, oder vielmehr, dass man ohne weiteres nach der Analogie der übrigen orientalischen Kirchenlehrer den Schluss macht

¹²⁾ In Phil. hom. 7.

¹³⁾ Comm. in Rom. 7, 21; 8, 1; 8, 19 u. a. (ed. Fritzsche, p. 65. 69. 71).

¹⁴⁾ Comm. in Luc. 22 (Fritzsche, p. 17).

¹⁵⁾ Leontii Fragm. Theod. in Ang. Mai, Nova Coll. VI, 302.

auf Chrysostomus, als habe er die Trichotomie gelehrt; so Baur¹⁶⁾, der mit Ignorirung der klaren Aussagen besonders auf eine sehr scheinbare Stelle hinweist¹⁷⁾, wo es heisst: οὐχὶ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν ὑποβάλλει ταῖς τοιαύταις ἡνίαις. Οὐδὲ γὰρ ἐκείνην βούλεται ἀνθεντεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐκείνης τὴν ἐξουσίαν ὑπὸ τῇ τοῦ πνεύματος ἔθηκε δυνάμει. Aber kurz vorher war von dem πνεῦμα θεοῦ die Rede, von dem die Menschen sich regieren lassen sollen, mit Bezugnahme auf Röm. 8, 14: ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται etc. Und bald nachher bemerkt er zu den Worten des Textes: τὸ πνεῦμα τῷ πνεύματι συμμαρτυρεῖ als Erklärung: ὁ παράκλητος τῷ χαρίσματι τῷ δεδομένῳ ἡμῶν. So ergiebt sich nach dem Context, dass das πνεῦμα auch hier nicht der menschliche Geist sein soll, der von der ψυχὴ unterschieden werden müsse, sondern die Gabe des heiligen Geistes, und zwar nach ihrer charismatischen Wirkung, wohin er überhaupt öfter die Bedeutung des πνεῦμα modificirt¹⁸⁾. Somit verliert die Annahme, dass Chrysostomus die trichotomische Eintheilung der menschlichen Natur aus dem herrschenden Gebrauch in sein System aufgenommen habe, allen Boden, und wir dürfen vermuthen, dass diese Betrachtungsweise bei seiner ausgesprochenen Abneigung gegen platonische Begriffe und apollinarische Irrthümer, für ihn nichts Anziehendes hatte.

Dass die Seele in allen Theilen und Gliedern des Leibes ausgegossen sei, leugnet Chrysostomus¹⁹⁾ und scheint somit eine bestimmtere räumliche Begrenzung der Seele angenommen zu haben; doch ist diese Frage nicht ganz zum Austrag zu bringen, und auch was den Ursprung der einzelnen Seelen anbetrifft, sind seine Worte und Ausdrücke nicht

16) Vorlesungen über christl. Dogmengeschichte: 1866, I, 2; S. 282. So auch urtheilt Beck, Dogmengesch., S. 221. Andere, wie Muncher, Neander, Hagenbach, schweigen über diesen Punkt.

17) In Rom. hom. 14.

18) A. a. O., zu Röm. 8, 26: πνεῦμα ἐντυγχάνει κτλ.: Πνεῦμα καλεῖ τὸ χάρισμα τὸ τοιοῦτον (nämlich χάρισμα εὐχῆς) καὶ τὴν ψυχὴν τὴν δεχομένην τὸ χάρισμα.

19) De incomprehens. dei natura hom. 5 (I, 341).

ganz evident. Er behauptet durchgehend, allen dualistischen Anschauungen gründlich abgeneigt, dass sowohl Seele, als Leib Gottes Werk sei, und auch, dass die einzelnen Seelen untereinander von Natur nicht verschieden sind; die bestehenden Verschiedenheiten haben ihren Grund nur in den freien Willensentscheidungen der Menschen: *ἡ προαίρεσις δείκνυσιν τὴν διαφοράν* ²⁰⁾. Dass er der gewöhnlichen Annahme von einem Ursprung der Seelen durch einen schöpferischen Act Gottes gefolgt sei, ist höchst wahrscheinlich.

Von den ersten Menschen sagt er, dass sie, wie ein goldenes Gebilde aus des Künstlers Hand, herrlich ausgestattet und unsterblich aus der Hand Gottes hervorgegangen seien, bestimmt zu noch grösserer Herrlichkeit, wenn sie nicht abweichen würden ²¹⁾. Um die eigenthümliche Würde des Menschen zu bezeichnen, braucht er nicht, wie man erwarten sollte, den Gesamtbegriff des göttlichen Ebenbildes, der ihm vielmehr nur etwas Coordinirtes, erst in zweiter Linie in Betracht Kommendes ist. Der Vorzug des Menschen vor allen übrigen Wesen, der aber in dem Begriff des Ebenbildes Gottes nicht ausgedrückt ist, besteht in seiner geistigen Natur und vernünftigen Anlage (*ζῶον λογικόν, τῆς ψυχῆς οὐσία*), sowie in seiner Ausrüstung mit Unsterblichkeit und Weisheit ²²⁾; dazu kommt dann als weiteres Moment der menschlichen Vorzüglichkeit das Bild Gottes, welches in der Herrschaft über die Schöpfung besteht. Denn Gott, welcher selbst der Herr aller Dinge ist, hat den Menschen

²⁰⁾ In 2 Cor. hom. 13.

²¹⁾ Ad popul. Antioch. hom. 11: *Οὐ γὰρ οὕτως τὸ σῶμα ἐκεῖνο (nämlich der ersten Menschen) φθαρτὸν καὶ ἐπίκνηρον ἦν, ἀλλ' ὥςπερ τις χρυσοῦς ἀνδριάς ἀπὸ χωνευτηρίου προελθὼν ἄρτι καὶ λαμπρὸν ἀποστίλβων. οὕτω πάσης φθορᾶς ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἀπήλλακτο.* — In 1 Cor. hom. 17: *Καὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς σε ἐβούλετο ἀθάνατον ὁ θεὸς ποιῆσαι, ἀλλ' οὐκ ἠθέλησας σύ.*

²²⁾ In Genes. hom. 17: *(ἡ ἁμαρτία) ἀνοήτους ἐργάζεται τοὺς πρότερον συνετοὺς καὶ σοφίας πολλῆς πεπληρωμένους.* — In Genes. hom. 21: *Διὸ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν αὐτῷ ἐχαρίσατο, βουλευθεὶς αὐτὸν καὶ ἀθάνατον εἶναι εἰς τὸ διηνεκές.*

als seinen Stellvertreter und den Repräsentanten seiner Macht, die Herrschaft über die Creaturen eingeräumt. Dass er sie allein, und nichts Anderes unter diesem Begriff verstanden wissen will, ergiebt sich aus vielen Stellen²³⁾, ja er verbietet ausdrücklich, das göttliche Ebenbild mit der vernünftigen Begabung und den geistigen Anlagen des Menschen zu vermischen²⁴⁾. Berührt sich so Chrysostomus mit den Ansichten seines Lehrers Diodorus, welcher in derselben Weise die Beziehung des Ebenbildes Gottes auf die geistige Natur des Menschen in Abrede stellt, so weicht er hier von Theodorus ab, dessen System ohne Zweifel selbständig gebildet, ungleich mehr speculatives Interesse darbietet²⁵⁾. Er will unter dem göttlichen Ebenbild ebensowenig die geistige Anlage des Menschen, als die ihm übergebene Herrschaft über die Creaturen verstanden wissen; vielmehr besteht ihm die allein dem Menschen zukommende, ihn weit über alles bloss Creatürliche erhebende Vorzüglichkeit desselben darin, dass in ihm alle Creaturen ihren Ziel- und Ruhepunkt finden, dass alle zu seinem Dienst verordnet sind, und er somit das Centrum des Universums, „der zusammenfassende Einheitspunkt der geistigen und sichtbaren Welt“, also Mikrokosmos ist²⁶⁾. Während so bei Theodorus der Begriff des göttlichen Eben-

23) In Genes. hom. 21: *Κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν, ἀντὶ τοῦ ἄρχοντα αὐτὸν κατέστησε πάντων τῶν ὁρωμένων. Τοῦτο γὰρ ἐστὶν κατ' εἰκόνα, κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον καὶ κατὰ τὸν τῆς δεσποτείας κτλ.* — In Genes. hom. 10: *Ὅτι κατὰ τὸ ἄρχειν καὶ ὑποτεταγμένα ἔχειν ἅπαντα τὰ δημιουργήματα, κατὰ τοῦτο τῷ τῆς εἰκόνης ὀνόματι ἐχρήσατο.* Cf. in Genes. hom. 9.

24) Ad popul. Antioch. hom. 7: *τοσαύτην ἡμῖν βασιλείαν ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς ἔχαρίσατο καὶ πᾶσιν ἡμᾶς ἐπέστησε. Καὶ οὐ τούτῳ μόνον ἐτίμησεν ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλὰ καὶ — — — λόγον δοῦς καὶ ψυχὴν ἀθάνατον χαρισάμενος.* Zu vgl.: in Genes. hom. 9, wo er sagt, das Bild Gottes sei nicht zu denken als *εἰκὼν μορφῆς*, auch nicht als Herrlichkeit des göttlichen Wesens (*οὐσίας ἀξία*), sondern als Aehnlichkeit in der Herrschaft (*ἀρχῆς ὁμοιότης*).

25) Dorner: Theodori Mops., Doctrina de imag. dei, p. 10—11.

26) Dorner l. c., und in der Christologie II, 33 ff. Theod. in Rom. 8, 19 Comm. (Fritzsche, p. 71). — Gal. 3, 28—29 (S. 126) u. a.

bildes viel tiefer und reicher gefasst wird und für das Wesen des Menschen constitutives Moment ist, nimmt er bei Chrysostomus (und Diodorus) eine nur coordinirte, ja nebensächliche Stellung ein, indem bei der menschlichen Natur drei Momente in Betracht kommen: nämlich die geistige Anlage und vernünftige Begabung, sodann die besondere Ausstattung mit Weisheit und Unsterblichkeit, und endlich das göttliche Ebenbild, nämlich die Herrschaft über alle Creaturen. Dazu kommt als formale Bestimmung die von Gott geschenkte Freiheit des Willens, die aber für seine Natur nicht constitutiv ist, weil, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, der Mensch ohne eigene Willensfreiheit gänzlich dem göttlichen Willen unterworfen worden wäre und der Nothwendigkeit gehorchen müsste; aber durch Gottes Gnade ist ihm die Macht der Selbstentscheidung und freien Wahl gegeben worden²⁷⁾. Von einer Unterscheidung zwischen Bild und Aehnlichkeit lassen sich aber bei Chrysostomus keine sicheren Spuren nachweisen.

Nachdem der Mensch durch seine eigene Schwäche und Nachlässigkeit (*ῥαθυμία*) zu Falle gekommen war, so ist er der Unsterblichkeit und göttlichen Weisheit beraubt worden, ist nicht mehr theilhaftig der *ἄνωθεν ὁπλή*, der göttlichen, activen Gnadenhülfe; Gott zog gleichsam seine Hand zurück und überliess den Menschen sich selbst. Und während vorher die Menschen nicht wussten, dass sie nackt seien, *τῆς δόξης τῆς ἀφάτου περιστελλούσης αὐτούς*, so ist ihnen nach ihrem Fall jene von Gott ihnen zugelegte, sie schützende und tragende Herrlichkeit und Hülfe entzogen, sie sind gleichsam eines schirmenden Kleides beraubt und müssen ihre Blösse erkennen, nachdem sie sich dessen unwürdig gezeigt hatten²⁸⁾. Zugleich wurde der Mensch mit dem Leiden des

²⁷⁾ Dies ist, glaube ich, der Sinn der Stelle: in Genes. hom. 22 (II, 216): *ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρᾳ μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν κατέλιπεν τὸ πᾶν*.

²⁸⁾ In Genes. hom. 16 (II, 144): *ἱμάτιον ἐκεῖνο τὸ καινὸν καὶ παράδοξον, τὸ τῆς δόξης λέγω, καὶ τῆς ἄνωθεν εὐνοίας, ὅπερ ἦσαν ἡμφιεσμένοι, περιελούσα, κτλ.* — In Genes. hom. 18: *Ἐπειδὴ ἀναξίους ἑαυτοὺς κατέστησαν, ὁ θεὸς τοῦ λαμπροῦ ἐκείνου καὶ φαιδροῦ ἐνδύματος τοῦ*

Todes belegt, als Strafe für die Sünde, ohne welche er nicht gestorben sein würde. (Auf die hier vorhandene Abweichung von Theodor, welcher schon für Adam die Nothwendigkeit des Sterbens annahm, werden wir unten zurückkommen.) So ist der Mensch, nachdem er der ihm ursprünglich zugelegten Gaben von Oben durch seinen Fall beraubt worden ist, gleichsam in den früheren Zustand zurückversetzt in Ermangelung der göttlichen Gnade²⁹⁾. Es ist nicht zu verkennen, dass hier schon die spätere, scholastisch ausgebildete Lehre von den *dona superaddita* sich zeigt, deren unmittelbare Consequenz der von Chrysostomus zwar nicht klar ausgesprochene, aber seinem ganzen System zu Grunde liegende Satz ist, dass die menschliche Natur (*οὐσία*) durch Adams Fall zwar der von Gott ihr zugelegten ausserordentlichen Gaben und Anlagen verlustig gegangen, aber wesentlich nicht afficirt und verändert ist; es ist eine *privatio* eingetreten von Gaben, die ursprünglich nicht zur menschlichen Natur gehörten, durch deren Verlust also eine wesentliche Alterirung nicht eintreten kann. — Indem endlich durch den Fall der Mensch, eben weil er der göttlichen Gnadengaben verlustig ging, eine Stufe zur Thierheit hinabgesunken ist, ist die Herrschaft über die Creatur stark geschädigt worden, obgleich eine gewisse Fähigkeit dazu geblieben ist, und somit von einem vollständigen Verlust des göttlichen Ebenbildes nicht die Rede sein kann³⁰⁾.

Schon hieraus wird ersichtlich, dass bei wesentlicher Integrität der menschlichen Natur von einer Erbsünde, wie sie im Abendland angenommen wurde, Chrysostomus nicht

περιστέλλοντος αὐτοὺς — — —, γυμνώσας αὐτοὺς τῆς δόξης ἀπάσης καὶ τῆς ἀπολαύσεως, ἧς πρότερον μετεῖχον. Zu vgl. in Genes. hom. 17, wo Gottes Worte zu Adam so paraphrasirt werden: ἑτέρα δόξη ἡμυρισμένον καταλιπὼν, νῦν εὖρον ἐν γυμνότητι.

²⁹⁾ In Genes. hom. 21: θανάτῳ δὲ καταδικάσας ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς σχεδὸν ἀφῆκεν εἶναι.

³⁰⁾ In Genes. hom. 9. — In einer unechten Homilie: de dicto: „Faciamus hominem“ (VI, 21) ist allerdings von einem völligen Verlust des göttlichen Ebenbildes die Rede.

reden kann; und damit stimmen andere Aussagen zusammen, worin er von der menschlichen Willensfreiheit den Ausgang nimmt. Denn nicht bloss Gegensatz gegen manichäische Irrthümer ist es, wenn er das Böse als Substanz im Menschen nicht zulassen will; er richtet sich auch gegen eine Ansicht, welche ein in der Natur des Menschen gesetztes, irgendwie erbliches Uebel annahm. Er sagt³¹⁾: *Μὴ δύνανται τινὰ ἐνυπόστατον νομίσῃς, ἀλλὰ τὴν προᾶξιν πονηρὰν, ἐπιγινομένην τε καὶ ἀπογινομένην ἀεὶ καὶ οὔτε πρὸ τοῦ γενέσθαι οὔσαν, καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι πάλιν ἀφανιζομένην*. Was hier unter der *δύναμις ἐνυπόστατος* verstanden sein soll, wird klar aus dem Gegensatz: *προᾶξις πονηρά*: der bösen Handlung steht gegenüber der böse Habitus, welcher an der menschlichen Natur haftet, und den Chrysostomus, wie aus seinen Worten erhellt, abzuweisen sich genöthigt sieht. Es ist die oftmals ausgesprochene Meinung unseres Kirchenvaters, dass das Böse nicht in der Natur liege oder an ihr hafte, sondern im Willen und dem verkehrten Entschluss des Menschen, in seiner *γνώμη*, in der *προαίρεσις*, dem *αὐτεξούσιον*. Denn läge das Böse in der Natur des Menschen, so könnte es uns nicht zum Vorwurf gemacht werden, wie überhaupt die natürlichen Affectionen, z. B. Essen, Schlafen, nicht unter den Begriff des Sittlichen zu fassen sind; soll daher das Böse dem sittlichen Urtheil unterworfen sein, so muss in uns die Möglichkeit liegen, zu sündigen, oder nicht zu sündigen³²⁾, — eine Ansicht, die in derselben Form bei Theodorus sich findet³³⁾. Da so in allen Nachkommen Adams die Fähigkeit der freien

³¹⁾ In Rom. hom. 12. — Aehnlich lehnt er in Matth. hom. 59 die Meinung ab, dass die menschliche Natur vom Bösen inficirt sei, und verlegt die Sünde lediglich in die freie Willensentschliessung: *εἰ φύσει ἦν τὰ κακὰ, περιττὴ πᾶσα αὕτη ἡ παραινέσις*, — — *εἰ δὲ οὐ περιττὴ, εὐδηλον, ὅτι γνώμης πονηρία*.

³²⁾ In 1 Cor. hom. 2: *(ὁ θεὸς) οὐ βιάζεται, οὐδὲ ἀναγκάζει* —, *εὐδηλον, ὅτι καὶ ἐφ' ἡμῶν κεῖται τὸ κατορθοῦν*. — In Eph. hom. 19.

³³⁾ Comm. in Rom. 9, 14 (Fritzsche, p. 79): — *τοῦ παρ' ἡμῶν εἶναι τὴν ἐξουσίαν τῆς τε τῶν καλῶν καὶ τῶν χειρόνων αἱρέσεως*. In Rom. 11, 15; Marc. 4, 26.

Entscheidung liegt, so vollbringt ein Jeder ohne alle Nöthigung frei die Sünde, und wie die ersten Menschen das Gute erwählen, das Böse abweisen konnten, so haben noch jetzt Alle diese Wahlfreiheit (*προαίρεσις*)³⁴). Denn Gott will Keinem eine Nothwendigkeit auferlegen und kann die Menschen weder zum Guten, noch zum Bösen zwingen³⁵), er bietet ihnen aber häufige Gelegenheiten zu ihrem eigenen Heil und ihrer Seligkeit, durch deren Benutzung sie besser werden können; und oftmals kann nach der Willensrichtung des Menschen das, was böse ist, ihm gut werden, und umgekehrt, was gut ist, zum Verderben gereichen, zum Beweis, dass das Böse nicht eine über uns herrschende Macht ist, sondern im Willen liegt: *αὐτεξούσιον γὰρ ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός*³⁶). So hätten also die Sünder, welche zu Noahs Zeiten lebten, erkennen können, zu welchem Zweck der Patriarch die Arche erbaute, hätten Gottes Zorn erfahren können, *καὶ εἰς αἴσθησιν ἔλθεῖν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων, εἴπερ ἐβούλοντο*, aber es hat ihnen Alles nichts genützt, nicht, weil sie nicht konnten, sondern weil sie nicht wollten³⁷). Und nicht minder beweisen die Söhne Noahs, die von Einem Vater entsprungen, auf gleiche Weise erzogen, doch so sehr untereinander verschieden sind, dass die Sünde im Willen des Menschen liegt (*ἐν γνώμῃ καὶ προαιρέσει*)³⁸). Von jedem Menschen also gilt es, dass er sich erwählt *κατὰ τὴν οἰκείαν προαίρεσιν ἢ τὴν*

³⁴) In Matth. hom. 58: — ὅτι ἐκ προαιρέσεως ταῦτα κατορθοῦν δύναται, καὶ τὴν πονηρὰν Μανιχαίων ἐπιστομίζει λύτταν. Εἰ γὰρ πονηρὸν ἢ φύσις, τίος ἔνεκεν ἐκεῖθεν τῆς φιλοσοφίας καὶ παραδείγματα ἔλκει; — In Genes. hom. 20: *Αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν γνώμην ὁ θεὸς ἐδημιούργησε.*

³⁵) In Rom. hom. 5: *Κρίσεως διεφθαρμένης καὶ φιλονεικίας μᾶλλον, οὐ συναρπαγῆς λέγων εἶναι τὰ ἁμαρτήματα, καὶ δεικνὺς, οὐχὶ τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ τῆς διανοίας ὄντα τῆς πονηρᾶς ἐπιθυμίας τὰ ἁμαρτήματα.* Hom. 13: *οὐχὶ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρῶν, οὐδὲ ἀνάγκην τινὰ εἰσάγων βεβιασμένην.* Εἰ γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ἀναγκαζόμενοι ἁμαρτάνομεν, πάλιν τὰ τῶν κολάσεων — οὐκ ἂν ἔχοι λόγον. Zu vgl. in Genes. hom. 19.

³⁶) In Genes. hom. 19.

³⁷) Ibid. hom. 24.

³⁸) Ibid. hom. 29.

κακίαν, ἢ τὴν ἀρετήν, sonst würden Jene nicht zu tadeln, Diese nicht zu loben sein; indem dies aber geschieht, indem die Bösen bestraft und die Guten belohnt werden, so ist damit zugestanden, dass Gott μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὸ πᾶν ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρᾳ κατέλιπεν³⁹⁾. An einzelnen Geboten und ihren Uebertretungen sucht er demgemäss nachzuweisen, dass der Mensch niemals nach einer Naturnothwendigkeit sündige, sondern nach freiem Willensentschluss⁴⁰⁾. Würde aber Jemand sagen, er wolle lieber gut sein nach einer Nothwendigkeit und einem Nichtanderskönnen, als böse nach der Willensfreiheit und Wahl, so erwidert Chrysostomus mit Recht, das mit Zwang (ἀνάγκη) gethane Gute sei nicht gut, weil in dem Begriff des Sittlichguten die Freiheit constitutives Moment ist⁴¹⁾; und wenn wir nicht die ἐξουσία ἀφ' ἑαυτῶν hätten, so würden wir ebensowenig durch unser Sündigen das Verderben, als durch unser rechtes Verhalten das Himmelreich erlangen⁴²⁾.

Es ist leicht zu erkennen, was den Chrysostomus bewogen hat, mit solcher Entschiedenheit an den genannten und vielen anderen Stellen die Willensfreiheit zu wahren und eine Nothwendigkeit des Sündigens gänzlich auszuschliessen; es ist das sittliche Interesse, die Lebensrichtung und Lebensdarstellung eines Jeden seinem eigenen Willensentschluss zuzurechnen und ihn für seine Thaten selbst verantwortlich zu machen⁴³⁾; wie es aus seinen Worten hervorgeht, so fürchtete er, dass, wenn die Macht der sündigen Neigung in ihrer habituellen Beschaffenheit als ἀμάρτημα oder πονηρὸν φυσικόν betont

³⁹⁾ In Genes. hom. 22.

⁴⁰⁾ In Eph. hom. 2.

⁴¹⁾ In 1 Cor. hom. 2: — οὐκ ἔστιν ἀνάγκη καλὸν εἶναι. — Zu vgl. hom. de prod. Jud. (V, 412), wo es heisst, Gott ziehe Keinen mit Gewalt, — κυρίους ἡμᾶς ἐποίησε καὶ τῆς τῶν φαύλων καὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν πράξεων αἰρέσεως, καὶ ἐκόντας εἶναι βούλεται καλοῦς. — — Τὸ γὰρ βιασθέντα εἶναι χρηστόν, οὐκ ἔστιν εἶναι χρηστόν. — Ἡ προαίρεσις πάντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν αἰτία ἐστίν.

⁴²⁾ In Joh. hom. 37.

⁴³⁾ S. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen I, 4. S. 98.

würde, das Streben nach Heiligung und nach Besserung des Lebens ermatten werde. Dass in solcher Absicht der christliche Prediger das eine Moment, welches ohne Zweifel seine volle Berechtigung hat, nämlich die Freiheit der menschlichen Willensentschliessungen, in einer zu exklusiven Weise urgirt hat, so dass der Dogmatiker dabei nicht gehörig zur Geltung kommt, und dass er im Gegensatz zu allen manichäischen Abirrungen in die entgegengesetzte Einseitigkeit sich verirrt hat, soll nicht in Abrede gestellt werden. Zwar leugnet er nicht, dass ein böses und verkehrtes Streben im Menschen sich finde, aber nicht ein auf erbliche Weise überkommenes, sondern ein durch die Gewohnheit des Sündigens erworbenes, wie aus dem von ihm gebrauchten Bild der Pflanze erhellt; wie sie nämlich, sobald sie erst kurze Zeit in der Erde steht, leicht wieder ausgerottet werden kann, so könne auch die Sünde, sofern sie nicht durch lange Gewohnheit im Menschen befestigt ist, ohne grosse Mühe überwunden werden ⁴⁴⁾. Und an einer andern Stelle ⁴⁵⁾ spricht er zwar davon, dass die Sünden Ursache aller Uebel seien, aber schon der Plural (*ἁμαρτήματα*) zeigt genugsam, wie wenig man an ein *peccatum originale* im späteren kirchlichen Sinn zu denken berechtigt sei ⁴⁶⁾. Und wenn nicht Chrysostomus seiner ganzen Anlage nach wenig Berührung mit den Meinungen der Philosophen darböte, so wäre man bei manchen seiner Aeusserungen versucht, an eine Anlehnung an die aristotelische Ethik zu denken.

⁴⁴⁾ In 1 Cor. hom. 11: *Καὶ γὰρ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ, ὅταν ἐπὶ πλεῖον ἡμῶν ἐνδιατρίψῃ, δυνατώτερα γίνεται. — Καὶ γὰρ φυτὸν ἄρτι μὲν ἐντεθὲν ἐπὶ τῆς γῆς, εὐκόλως ἀνασπᾶται, χρόνῳ δὲ πολλῷ ῥιζωθὲν, οὐκέτι, ἀλλὰ πολλῆς δεῖται τῆς μοχλείας. Καὶ οἰκοδομὴ νεοπαγῆς μὲν οὕσα περιτρέπεται εὐκόλως, — παγεῖσα δὲ καλῶς, πολλὰ παρέχει τοῖς καθαιρεῖν ἐπιχειροῦσι τὰ πράγματα.*

⁴⁵⁾ De poenit. hom. 5 (I, 604): *Πάντων τῶν κακῶν αἷτια τὰ ἁμαρτήματα κτλ.*

⁴⁶⁾ Zu vgl. Landerer: „Das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils“ (Jahrb. f. deutsche Theol. 1857; S. 552). S. auch Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen I, 4. S. 97 f.

Noch evidentere wird die Ansicht des Chrysostomus, wenn man seine Aeusserungen über die Stellung und Beschaffenheit des menschlichen *σῶμα* (σάρξ) in Erwägung zieht. Er verwirft nämlich als manichäisch-geartete Abirrung die Ansicht, dass der Leib des Menschen Sitz der Sünde sei, und indem er dem entgegen festhält an der Thatsache, dass Leib sowohl, als Seele Gottes eigenes Werk seien, bleibt er bei seiner Annahme stehen, dass das Böse Anfang und Wurzel habe im verkehrten Willen ⁴⁷⁾. Was also Paulus an der Stelle Röm. 8, 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς nennt, sei die Feindschaft gegen Gottes Willen, aber keineswegs leibliche Anlage (οὐσία τοῦ σώματος oder φύσις τῆς σαρκὸς) ⁴⁸⁾; und die Schwachheit und Sterblichkeit der menschlichen Natur, die allerdings durch Adams Fall eingedrungen ist, könne doch nicht Verursacherin der Sünde sein, denn dies, nämlich ῥίζα κακῶν, sei allein die πονηρὰ προαίρεσις, wie schon aus dem Umstand zur Genüge erhelle, dass Adam, der doch mit einem zur Unsterblichkeit bestimmten Leibe begabt war, zur Sünde sich neigte, während Abel, der einen sterblichen Leib hatte, sich unschuldig und rein hielt ⁴⁹⁾. Auch hier stimmt Theodorus mit Chrysostomus im Princip überein, denn auch er vertheidigt den Satz, dass das *σῶμα* an sich nicht böse sei, wie denn Paulus nicht begehre, vom Leib befreit zu werden, sondern vom Tode, der in dem Leibe herrscht ⁵⁰⁾; und das πνεῦμα πονηρόν (Hosea

⁴⁷⁾ In Rom. hom. 13: εἶδες, πῶς καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν οὐσίαν τῆς σαρκὸς ἀπαλλάξας ἐγκλήματος, τὸ πᾶν ἐπὶ τὴν πονηρὰν πράξιν μετέστησεν. Εἰ γὰρ οὐ θέλει τὸ κακόν, ἀπήλλακται ἡ ψυχὴ, καὶ εἰ αὐτὸ μὴ κατεργάζεται, ἡλευθέρωται καὶ τὸ σῶμα, καὶ μόνης τῆς πονηρᾶς προαιρέσεως ἐστὶ τὸ πᾶν.

⁴⁸⁾ a. a. O.: Οὐκ εἶπεν· ἡ τῆς σαρκὸς φύσις, οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ φρόνημα. — In Eph. hom. 5: οὐδὲν γὰρ ἐστὶν φυσικὸν κακόν.

⁴⁹⁾ In 1Cor. hom. 17: Οὐ τοίνυν ἡ θνητότης αἰτία τῆς ἁμαρτίας, ἀλλ' ἡ πονηρὰ προαίρεσις ἐστὶν ἡ ῥίζα τῶν κακῶν.

⁵⁰⁾ Theod. Comm. in Rom. 7, 24 (Fritzsche, p. 67): οὐκ εὐχεται ῥυθῆναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ τοῦ κατασχόντος τὸ σῶμα θανάτου — κτλ. Ganz ähnlich Chrysostomus in Rom. hom. 13: οὐδὲ αὐτὸς τοῦ σώματος ῥυθῆναι βούλεται, ἀλλὰ τοῦ θνητοῦ σώματος.

12, 1) sei die *προαίρεσις μοχθηρά*, eine Behauptung, die die volle Wahrung der Freiheit im Auge hat und eine manichäische Zurückführung auf Nothwendigkeit ausschliesst; *πνεῦμα γὰρ πολλαχοῦ καλεῖ τὴν προαίρεσιν* ⁵¹⁾. So ist es übereinstimmende Ansicht dieser Antiochener, dass der menschliche Leib an sich weder gut, noch böse, vielmehr sittlich indifferent sei, ein neutrales Medium, das nach normalem Verhältniss der Seele unterthan und von der Seele zu regieren ist, an sich aber sowohl zum Bösen, als zum Guten geneigt, ebensosehr ein Werkzeug der Gerechtigkeit, als der Schändlichkeit werden kann, gemäss der Antriebe des Geistes ⁵²⁾. Zwar ist Schwäche und Abhängigkeit charakteristisches Merkmal des Fleisches, aber an sich feindlich den Antrieben des Geistes ist es nicht, sondern wie die Cither dem Spieler und das Schiff dem Steuermann gehorcht, so ist der Leib abhängig vom Willen des Menschen, und der Apostel Paulus meint mit seinem Tadel nicht den Leib als Ursache der Lüste, sondern *ἄμετρον τῆς ψυχῆς ἄσωτίαν* ⁵³⁾. Aehnlich lehrt auch Theodorus von Mopsueste, dass der Begriff *σάρξ* nach der heiligen Schrift zunächst überhaupt die menschliche Natur, *φύσις αὐτή* bezeichne, dann im engeren Sinne die *θνητότης*,

⁵¹⁾ In Mai, Nova Coll. VI, 42 sqq.

⁵²⁾ In Eph. hom. 5: ἀρετὴ σαρκὸς τὸ ὑποτετάχθαι τῇ ψυχῇ, κακία δὲ, τὸ ἄρχειν ψυχῆς. — Μὴ τοίνυν, ἐπειδὴ τῆς ψυχῆς ἔλαττον τὸ σῶμα, κάκιζε τοῦτο, οὐδὲ γὰρ ἐγὼ τὴν ψυχὴν κακίζειν ἀνέχομαι, ἐπειδὴ τοῦ πνεύματος (sc. ἁγίου) οὐδὲν ἰσχύει χωρίς. — Οὐκοῦν ἐν τούτῳ ἡ ἀρετὴ τοῦ σώματος, ἐν τῷ εἶκειν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ καθ' ἑαυτὴν οὔτε καλὴ, οὔτε κακὴ, ὥστε τῇ συναφείᾳ καλὸν τὸ σῶμα, καλὸν διὰ τὴν ὑποταγὴν, ἐπεὶ καθ' ἑαυτὸ οὔτε καλὸν οὔτε κακὸν, καὶ πρὸς τοῦτο δὲ καὶ πρὸς ἐκεῖνο ἐπιτήδειον, εἰς ἑκάτερα τὴν ῥοπὴν ἔχον. — Cfr. in Rom. hom. 11: Οὐκοῦν οὐ πονηρὸν τὸ σῶμα, εἶγε ὄπλον δικαιοσύνης αὐτὸ γενέσθαι δυνατόν.

⁵³⁾ In Rom. hom. 13: Ἡμεῖς δὲ ἐλάττονα μὲν ὁμολογοῦμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα καὶ καταδεεστέραν, οὐ μὴν ἐναντίαν, οὐδὲ μαχομένην, οὐδὲ πονηράν, ἀλλ' ὡς κιθάραν κιθαριστῇ, καὶ ὡς ναῦν κυβερνήτῃ, οὕτως αὐτὴν ὑπόκεισθαι τῇ ψυχῇ. — Οὐδὲ γὰρ τὴν σάρκα ἁμαρτίαν εἶναι, ἀλλ' ἔργον θεοῦ, σφόδρα πρὸς ἀρετὴν ἐπιτήδειον, εἰς νήφωμεν. Cfr. in 1 Cor. hom. 17.

die menschliche Natur mit dem Nebenbegriff des Schwachen und Hinfälligen, daher auch soviel als *πάθος* und *πρόσκαιρον*. Am häufigsten aber sei im Neuen Testament *σάρξ* soviel als *θνητότης*, wobei demnach auch der ethische Werth ganz dahingestellt bleibt, da die *σάρξ* an sich überhaupt nicht der sittlichen Beurtheilung unterliegt⁵⁴). — Für solche Auffassung beruft sich Chrysostomus auch auf die Bedeutung des Gesetzes, das in keinem Fall zur Aufhebung der natürlichen Beschaffenheiten und zur Abänderung des von Natur Gesetzten gegeben sein könne, — weil das von der Natur Festgesetzte eben nicht geändert werden könne, — sondern zur Besserung und Aenderung des Willens, in welchem die Sünde beruht⁵⁵). Seine Argumentation ist also einfach diese: Mit dem Begriff der Natur ist wesentlich verknüpft der Begriff der *ἀνάγκη*, mit dem Begriff des menschlichen Willens nothwendiger Weise der der Indifferenz und Wahl (*ἀδιαφόρον*)⁵⁶); die Sünde nun haftet entweder an der Natur, oder am Willen; im ersteren Falle ist Gesetz und Vorschrift überflüssig und werthlos, denn *τὰ τῆς φύσεως ἀμετάθετα*⁵⁷), und was von Natur gesetzt ist, ist unabänderlich; — also, nicht in der Natur des Menschen, sondern im freien Willen haftet die Sünde. Hieraus ergiebt sich folgerichtig der andere Satz, dass die Begierde, so lange ihr der menschliche Wille nicht zugestimmt hat, nicht Sünde sein kann⁵⁸), und dass von Sünde bei den Kindern,

⁵⁴) Zu vgl. z. B. Comm. in Rom. 7, 5; in Rom. 13, 14 (Fritzsche, p. 100): *σάρκα ἡ γραφή πολλάκις οὐ τὴν φύσιν αὐτὴν, ἀλλὰ τὸ θνητὸν ἔχει τὸ πρόσκαιρον οὕτω καλεῖ*, u. v. a. St.

⁵⁵) In Rom. hom. 12: *Νόμος οὐδέποτε ἐπ' ἀναιρέσει τῶν φυσικῶν δίδοται, ἀλλ' ἐπὶ διορθώσει τῆς κατὰ προαίρεσιν πονηρᾶς πράξεως*, — — *τὰ γὰρ τῆς φύσεως ἀκίνητα μένει*.

⁵⁶) In Rom. hom. 13.

⁵⁷) In Joh. hom. 75.

⁵⁸) In Rom. hom. 13: *ἡ ἐπιθυμία ἁμαρτία μὲν οὐκ ἔστιν*. — In Eph. hom. 2: — *μὴ αἰτιῶ τὴν ἐπιθυμίαν*. Zwar redet er hier zunächst über die geschlechtliche Begierde, aber der Rückschluss auf die Begierde überhaupt ist ohne Zweifel im Sinne des Chrysostomus.

deren Willensthätigkeit noch latent ist, nicht die Rede sein kann ⁵⁹).

Es liegt die Frage nahe, wie sich denn Chrysostomus die Thatsache erklärt habe, dass der Wille des Menschen nicht dem Guten, sondern dem Bösen zugethan sei, und er antwortet selbst, indem er auf die Trägheit und Unlust zum Widerstand, wie sie dem Willen eigen ist, hinweist. Denn wie die ersten Menschen durch Trägheit und Schläffheit (*ῥαθυμία*) zu Falle gekommen sind ⁶⁰), so ist diese *ῥαθυμία* überhaupt die Wurzel aller Uebel und Verursacherin der Sünden ⁶¹). — Es kann nicht Wunder nehmen, dass in diesem System der Teufel und sein Einfluss kaum noch eine Stelle findet, dass er wenigstens überflüssig zu werden gezwungen ist. Die Sorge war auch hier in Chrysostomus lebendig, dass

⁵⁹) In Matth. hom. 28: *ψυχὰι δικαίων ἐν χειρὶ θεοῦ· εἰ δὲ αἱ τῶν δικαίων καὶ αἱ τῶν παιδων, οὐδὲ γὰρ ἐκεῖναι πονηραί.* In Matth. hom. 9 sagt er, dass die ermordeten Bethlehemitischen Kinder, weil sie ohne Sünde gestorben seien, dafür von Gott belohnt werden würden, — *ποῖα ἁμαρτήματα, δι' ὧν κακῶς ἔπαθον ἀπέθεντο; — ὅτι καὶ ἁμαρτήματα μὴ ᾗ, μισθῶν ἀνταπόδοσις ἐκεῖ γίνεται τοῖς πάσχουσι κακῶς ἐνταῦθα.* In der Hom. ad Neophytos, welche Julian von Eclanum citirt, sagt er damit übereinstimmend, dass die Kinder noch nicht von Sünden befleckt seien: *διὰ τοῦτο καὶ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.* — Wir kommen im Folgenden hierauf zurück.

⁶⁰) In Genes. hom. 21: *ἐπειδὴ διὰ ῥαθυμίαν ὤλισθε καὶ παρέβη τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ἐντολήν κτλ.* An einer andern Stelle sagt er, dass wegen des müssigen Lebens Adam gefallen sei: ad popul. Antioch. hom. 2: *ὅτε ἄπονον βίον ἔζη ὁ Ἀδὰμ, ἐξέπεσε τοῦ παραδείσου.* Hom. 4: *ἐν παραδείσῳ ἦν ὁ Ἀδὰμ, καὶ ἐπειδὴ ῥάθυμος ἦν, ὑπεσκελίσθη.* In Joh. hom. 35: — *διστράφημεν ὑπὸ τῆς ἀργίας καὶ ἐξεπέσομεν τοῦ παραδείσου.*

⁶¹) In Matth. hom. 35: *πᾶσαν κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία.* — In Matth. hom. 39: *εἰ μετὰ ταῦτα πάντα ζητοίης, πόθεν τὰ κακὰ, ἀπὸ ῥαθυμίας εἵποιμι ἂν, ἀπὸ ἀργίας, ἀπὸ τοῦ πονηροῦ συγγίνεσθαι, ἀπὸ τοῦ καταφρονεῖν ἀρετῆς.* Cfr. in Phil. hom. 13: *οὐδὲν οὕτως ἀνάρμοστον καὶ ἀλλότριον Χριστιανοῦ, ὥς ἄνεσιν καὶ ἀνάπαυσιν ζητεῖν, οὐδὲν οὕτω τῆς ἐπαγγελίας καὶ στρατολογίας ἀλλότριον κτλ.* — Cfr. hom. contra ignaviam (II, 880 sqq.). In psl. 141 expos. (III, 484): *εἶδες, πῶς δείκνυσιν τὸ αὐτεξούσιον, καὶ ὅτι οὐκ ἐν ἑαυτῇ τὴν πονηρίαν ἡ φύσις ἔχει, ἀλλ' ἀπὸ ῥαθυμίας κλινομένη δέχεται.*

bei zu starker Betonung teuflischer Einwirkung zum Zweck der Versuchung, die Sünder sich entschuldigen möchten, als wären sie ohne ihren Willen, oder unfähig zum Widerstehen von der feindlichen Macht gezwungen worden; daher er denn weder bei Adam den Fall auf die teuflische Potenz zurückzuführen, noch bei den übrigen Menschen zur Erklärung des Bösen hierauf zu recurriren geneigt ist; in beiden Fällen ist ihm vielmehr Nachlässigkeit und Trägheit des Willens zureichender Erklärungsgrund des Bösen. Ja der Satan könne den Menschen zum Vortheil gereichen, sofern durch Abweisung seiner versucherischen Angriffe der Wille des Menschen gekräftigt werde, wie denn auch Gott aus dem Grunde den Teufel nicht vernichtet habe, damit den Menschen um so mehr Gelegenheiten geboten wären, ihre Tugend zu beweisen ⁶²).

Wollte man aber noch weiter fragen, woher nach Chrysostomus, welcher doch keinen einzigen Menschen, auch nicht die Jungfrau Maria, von der allgemeinen Sündhaftigkeit ausnimmt, jene oft genannte Trägheit des Willens und seine Schwäche stamme, so würde er nicht anstehen zu behaupten, dass die menschliche Natur allerdings nicht bloss einer natürlichen Schwäche unterworfen, sondern positiv dem Bösen zugeneigt sei ⁶³). Und hier erst werden wir auf die merkwürdige Stelle geführt ⁶⁴), wo er von der Sünde der ersten Menschen spricht und von ihr sagt, dass sie einen Weg und Richtsteig sich gebahnt habe in das gesamte Geschlecht und der Quell sei für alle Flüsse, nämlich der

⁶²) Sermo de diab. tentat. (I, 285 sqq.): *ἐπεὶ ὁ διάβολος καὶ χρήσιμος ἡμῖν ἐστίν, ἐὰν εἰς δέον αὐτῷ χρῶμεθα, καὶ τὰ μεγάλα ἡμᾶς ὠφελεῖ.* — Zu vgl.: De providentia liber I, 4 u. 5, wo er sagt, dass, wenn die Menschen nicht gewollt hätten, der Teufel ihnen nicht hätte schaden können. — Hom. contra ignaviam (II, 881), wo es ähnlich heisst, dass den Weisen der Satan in keiner Weise schaden könne, sondern vielmehr nütze, zwar nicht nach der Intention des Teufels, aber wegen ihrer eigenen Weisheit.

⁶³) In Hebr. hom. 12: *ἐνταῦθα ἡ προαίρεσις, πολλὰς δεχομένη μεταβολὰς, καὶ νῦν μὲν τοῦτο, νῦν δὲ ἐκεῖνο αἰρουμένη. Ὁ ξυρρέπων ἡς γὰρ αὕτη πρὸς κακίαν.*

⁶⁴) Hom. in psal. 51 (III, 873).

Sünde —: ὅτι τῶν ἡμετέρων προγόνων κρατήσασα ἡ ἁμαρτία ὁδόν τινα καὶ τρίβον διὰ τοῦ γένους εἰργάσατο. Διδασκόμεθα δὲ διὰ τούτων —, οὐχ ὅτι φυσικὴ τῆς ἁμαρτίας ἡ ἐνέργεια, — ἢ γὰρ ἂν ἡμεν ἐλεύθεροι τιμωρίας —, ἀλλ' ὅτι ῥέπει ἡ φύσις ἐπὶ τὸ πταίειν ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη. Schon aus diesen Worten ist zu ersehen, dass er von einer Erbsünde nicht redet, denn er verwirft ausdrücklich die Vorstellung, dass die Sünde an der Natur des Menschen hafte, und hält die menschliche Natur nur insofern zur Sünde geneigt, als der Wille von den Affecten und Leidenschaften sich hinreissen lässt (νικᾷ δὲ ὁμῶς ἡ γνώμη, πόνοις συνεργοῖς κεχρημένη). So viel giebt er aber ohne Zweifel zu, dass unsere Natur wegen der Gewalt der übermächtigen Affecte zu einem geringeren Zustand gebracht und in solcher Pejoration des Todes theilhaftig geworden ist. Dass diese Verderbniss auf die Sünde der ersten Eltern zurückgeführt wird, dass aber zugleich eine Ableitung unserer Sünde von der Sünde Adams im Sinne der kirchlichen Erbsündenlehre ausgeschlossen ist, beweisen die folgenden Worte: τὴν ἄνωθεν ὑπὸ τῶν προγόνων τολμηθεῖσαν παρανομίαν εἰς μέσον προφέρει, κακείνην λέγει γεγενῆσθαι τῶν ῥευμάτων τούτων πηγὴν. Εἰ γὰρ ἐκεῖνοί, φησι, μὴ ἥμαρτον, οὐκ ἂν ἐδέξαντο τοῦ θανάτου τὸ ἐπιτίμιον. Θνητοὶ δὲ μὴ ὄντες, κρείττους ἂν ἦσαν φθορᾶς. — Φθαρτοὶ γερόμενοι τοιούτους καὶ γεγενήκασι παῖδας. — Von einer erblichen φθορά weiss er allerdings zu reden, aber nicht von einer erblichen ἁμαρτία. Das harmonische Verhältniss zwischen Geist und Leib ist gestört, und somit haben die Affecte einen übermässigen Einfluss erlangt. Diese Schwäche der Natur vererbt sich von Eltern auf Kinder, aber — mehr nicht, der Wille ist frei, an ihm ist es, jene Schwäche zu überwinden, d. h. Tugend zu üben und die ungeordneten Begierden zu besiegen; — oder der Schwäche nachzugeben, das heisst die Schwäche der Natur zur Sünde (durch die freie Einwilligung des Menschen) zu machen. — Hierher gehört auch eine andere, von Augustin gegen Julian von Eclanum citirte Stelle: ἔρχεται ἀπ᾽ ὁ Χριστὸς, εὔρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῶον, ὅτι ἔγραφεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος

τὴν ἀρχὴν εἰσέγαγεν τοῦ χρείου, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ἠνξήσαμεν ταῖς ἁμαρτίαις. Auch hier wird Adam als Urheber und Anfänger der verkehrten Willensrichtung angesehen, doch nicht so, als ob ein Zusammenhang physischer Art zwischen ihm und seinen Nachkommen zu statuiren sei, sondern nur so, dass eine sittliche Verwandtschaft zwischen beiden insofern besteht, als die Nachkommen die Sünde Adams zu der ihrigen gemacht haben durch freie Einwilligung. Aus der andern Stelle ⁶⁵⁾, welche Augustin für sich geltend macht: *ὅτε ἡμαρτεν ὁ Ἀδὰμ τὴν ἁμαρτίαν ἐκείνην τὴν χαλεπὴν, καὶ τὸ κοινὸν πάντων ἀνθρώπων κατεδίκασε γένος, μόχθῳ τότε κατεδικάζετο,* — kann nur so viel gefolgert werden, dass die Menschen theilhaftig geworden sind der Strafe, welche Adam für seine Sünde erleiden musste, sofern sie, so wie er, mit Elend und Mühe (*μόχθῳ*) heimgesucht sind, mit der erwähnten Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur; — von einer Erbsünde im augustinischen Sinne ist auch hier keine Spur.

Wir müssen nach diesem gewonnenen Resultate noch einmal auf die Lehre des Theodorus von Mopsueste einen Blick werfen, um auch hier principielle Uebereinstimmung bei gelegentlichen Abweichungen zu constatiren. Von einer in der menschlichen Natur liegenden und in ihr forterbenden Sünde weiss auch er Nichts; vielmehr, wie er die Erlösung mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt einer Losmachung vom Tode ansieht und bei dem Werke Christi daher vorzugsweise die Auferstehung betont, so fasst er das menschliche Verderben auch überwiegend als Schwäche und Sterblichkeit ⁶⁶⁾. Sehr oft spricht er es aus, dass Adam wegen seines Ungehorsams dem Tod unterworfen worden ist, dass der Tod durch

⁶⁵⁾ Ad Olympiad., ep. 3 (IV, 632).

⁶⁶⁾ Zu vgl. Dorner, Christologie II, 38 u. 55: „So stark Theodorus die Freiheit des Menschen hervorkehrt, so stark, sollte man denken, müsse auch das Bewusstsein der persönlichen Verantwortung und Schuld des Menschen ausgebildet sein. Das ist nicht der Fall. Er blickt fast ausschliesslich auf die andere Folge der Sünde, die Strafe, zusammengefasst im Tode und in der Sterblichkeit; hierin ganz ähnlich den andern griechischen Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts. Da er nun aber auf

Adams Sünde eingeführt sei in die Welt ⁶⁷⁾. Ja an manchen Stellen ist offenbar das Verhältniss so gedacht, dass die Sünde durch die sterbliche Natur des Menschen bewirkt erscheint ⁶⁸⁾; die *θνητότης* bewirkt das Sündigen und treibt uns von der Tugend hinweg zu dem Sichtbaren und Zeitlichen ⁶⁹⁾, so dass überhaupt der Charakter des jetzigen Aeon der der *θνητότης* ist ⁷⁰⁾. Wenn es auch nicht klar ausgesprochene Ansicht des Theodorus ist, dass die Sterblichkeit der Zeit nach das *prius* ist, die Sünde das *consequens*, so sagt er doch an einer Stelle ⁷¹⁾, Gott habe uns *κατὰ τὸν παρόντα βίον θνητούς* gemacht; und man wird nicht umhin können zuzugestehen, dass nach Theodorus die menschliche Natur bereits mit der Anlage zur Sterblichkeit erschaffen ist, einer Anlage, die durch den von Gott vorausgewussten Fall actuell wurde. Gott wusste den Fall Adams vorher, daher schuf er ihn mit der Anlage zur *θνητότης*, die indess keine Nöthigung für ihn zum Sündigen einschloss; der Mensch hat aber durch die aus dem freien Willen erwachsene Sünde die Anlage zur Wirklichkeit gemacht ⁷²⁾. Es ist hier eine Abweichung von Chrysostomus zu constatiren, der, wie wir sahen, den Tod rein als Folge der Sünde hinstellte, so dass als Strafe für den Fall der Tod

die Schuld nicht besonders reflectirt, so kann ihm das Werk Christi nicht sowohl in der Versöhnung bestehen, als in der Ueberwindung des Todes, oder in der Verleihung der Unsterblichkeit durch seine königliche Macht.“

⁶⁷⁾ Comm. in Matth. Fragm. (Fritzsche, p. 2) —; in Rom. 5, 13. (Fritzsche, p. 52); in Rom. 5, 17 (p. 53): *ὁ θάνατος εἰσαχθεὶς τῇ τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτίᾳ*. In Rom. 6, 6 (p. 55): *ἅπαντα ἡμῶν ἢ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις*, u. a. m.

⁶⁸⁾ In Rom. 8, 3, Comm. (Fritzsche, p. 68): *ὅτι τοῖς μὲν θνητοῖς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπεται πάντως, ἀθάνατοι δὲ γεγονότες ἀπηλλάγμεθα τούτου*.

⁶⁹⁾ In Rom. 7, 14 (p. 64): *θνητὸς ὢν τὴν φύσιν καὶ πολλὴν διὰ τούτου περὶ τὸ ἁμαρτάνειν τὴν εὐκόλῃαν δεξάμενος*. — In Rom. 7, 17—18; Rom. 8, 1: — *ὑπὸ τῆς θνητότητος ἐπὶ τὴν ἁμαρτίαν καθέλκομαι*. — in Rom. 11, 15 (p. 92).

⁷⁰⁾ Comm. in Gal. 1, 4—5 (p. 122).

⁷¹⁾ Comm. in Rom. 11, 15 (p. 92).

⁷²⁾ Dorner, Christologie II, 36 f.

von Gott verhängt wurde. Doch mindert sich diese Differenz durch die Erwägung, dass auch nach Chrysostomus die Gabe der Unsterblichkeit, die den ersten Menschen eignete, nur potentiell war und durch das Beharren im Guten erst sittlich angeeignet werden musste, und dass auch bei Theodor der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod im gewissen Sinne aufrecht gehalten wird, sofern er die Nothwendigkeit des Sterbens auch aus Adams Fall ableitet, wenn auch aus dem von Gott vorausgewussten Fall⁷³). Man wird mit Dorner sagen können, dass bei Theodor die Sünde des Falls empirisch nothwendig durch die Schöpfung mit verursacht wird, und in der That ist bei seiner Annahme die Zurückführung der Sünde auf die menschliche Freiheit wohl in abstracto zulässig, aber doch von der Anklage der Willkür nicht freizusprechen. Aber doch ist das Bemühen ersichtlich, dem Supralapsarismus zu entgehen und mit der Freiheit des Menschen seine Verantwortlichkeit zu wahren. Und immer bleibt ihm noch die Auskunft übrig, dass die anerschaffene Sterblichkeit eine latente war, die erst durch den Fall actual wurde. Hält man also fest, dass nach Theodorus von einer actualen Sterblichkeit der menschlichen Natur vor dem Sündenfall nicht die Rede sein kann, so erhalten jene Stellen durch die Erwägung ihren Sinn, dass die durch Adams Sünde entbundene Schwäche der menschlichen Natur (*θνητότης*) nicht bloss passiver Zustand, sondern zugleich Coefficient ist für eine weitere sündige Entwicklung und fruchtbares Substrat für actualle Sündhaftigkeit. — So entschieden Theodorus in Uebereinstimmung mit Chrysostomus die manichäischen Verirrungen abweist und die Vorstellung von einer im menschlichen *σῶμα* haftenden Sünde verwirft, so fern ist er auch der Erbsündenlehre, wie schon der Titel seiner Schrift andeutet: „*πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνάμῃ πταίνει τοὺς ἄνθρωπους*“, wenn man auch zugeben kann, dass er die Schwachheit und Hinfälligkeit der menschlichen Natur noch stärker betont. Der Begriff der Erbsünde

⁷³) Dorner a. a. O. Böhringer, Die Kirche Christi I, 4. S. 94.

erscheint vielmehr bei ihm als der der Erbsterblichkeit, vermöge welcher allerdings zugleich eine Disposition zum Sündigen gegeben ist, und die Sünde Adams bezeichnet so einen verhängnissvollen Schritt: der Zustand der Menschheit ist ein verderbter geworden, wir haben bei der Kenntniss des Guten eine πολλή ῥοπὴ πρὸς τὸ χεῖρον ⁷⁴⁾, und eine ῥοπὴ περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ist vorhanden ⁷⁵⁾. Aber mit diesem Zugeständniss, welches auch bei Chrysostomus klar zu Tage trat, ist doch nirgends irgendwie die menschliche Willensfreiheit beeinträchtigt, vielmehr bildet sie unverkennbar überall den Hintergrund seiner Worte; und die θνητότης, die Schwäche, welche sich im Geschlecht forterbt, ist nur dann als Sünde anzusehen, wenn sie in den Willen frei aufgenommen worden ist. Wenn er demnach sagt ⁷⁶⁾, dass, nachdem Adam gesündigt hatte, ἡ ἁμαρτία πάροδον ἔλαβε εἰς τοὺς ἑξῆς, dass durch Adam τῶν χειρόνων ἡ πάροδος ἐγένετο, so ist die Stelle in derselben Limitation nach dem ganzen Lehrzusammenhang des Mannes zu verstehen, wie die oben genannte Stelle bei Chrysostomus, wo er von dem Pfad spricht, den die Sünde der ersten Menschen in das gesammte Menschengeschlecht sich gebahnt hat. Er constatirt einfach die Thatsache, dass die Deteriorirung der menschlichen Natur, die unharmonische Störung, welche in sie eingedrungen ist und das Gleichgewicht der Kräfte, das Uebergewicht des Geistes über den Leib gestört hat, eine Handhabe bildet für die verkehrte Willensrichtung und die falsche Entwicklung des Willens begünstigt, — ohne aber sagen zu wollen, dass dieser Wille schon von Natur verkehrt und zum Schlechten hingewandt sei. Wir haben aber durch die eingetretene Störung eine grosse εὐκολία zum Sündigen und eine εὐβουλία περὶ τὸ ἁμαρτάνειν, wir sind ἐπιρρεπεῖς περὶ τὴν ἁμαρτίαν ⁷⁷⁾, ja es können Zustände ein-

⁷⁴⁾ Comm. in Rom. 11, 15 (Fritzsche, p. 92).

⁷⁵⁾ Ibid. 6, 12—14 (p. 56).

⁷⁶⁾ Ibid. 5, 13 (p. 52—53).

⁷⁷⁾ Comm. in Rom. 7, 14 (p. 64); Rom. 7, 19 (p. 65); in Rom. 5, 18 (p. 54).

treten, wo der auf das Gute gerichtete Wille von der Schwäche der menschlichen Natur bezwungen und unfähig ist, sein Ziel zu erreichen, gegen sein besseres Wissen ⁷⁸⁾. Aber immer werden solche Fälle erst dadurch möglich sein, dass der Mensch, anstatt seinen Willen zu bilden und zum Guten zu erziehen, der bösen Neigung gefolgt und durch Missbrauch seiner Freiheit in einen Zustand der Knechtschaft gerathen ist.

Fragen wir nach diesem Seitenblick auf den andern Antiochener nach den Consequenzen, die sich aus den dargelegten Ansichten des Chrysostomus ergeben, so wird man ihm kaum mit der Frage zusetzen dürfen: Warum bei der Annahme so vollständiger Willensfreiheit kein einziger Nachkomme Adams seinen Willen im Einklang mit Gott bewahrt und sich von sündlicher Befleckung freigehalten habe. Er würde hinweisen auf die Störung und Schwächung, die in die menschliche Natur eingedrungen ist, und welche der Wille zu besiegen zu schlaß ist. Aber die Frage würde eher in ihrem Rechte sein: Weshalb es denn nöthig war, dass Gottes Sohn durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes von einer Jungfrau geboren werden musste, da ja eine eigentliche Erbsünde ausgeschlossen ist. Ferner ist schon ersichtlich, welch ein bedeutender Antheil den menschlichen Kräften bei dem Werk der subjectiven Erneuerung zugeschrieben werden muss, und wir werden unten (Cap. V) darauf zurückkommen.

Aber alle Consequenzen aus seinen eigenen Sätzen zu ziehen, ist nicht die Art des Chrysostomus, und was wir oben im Allgemeinen von ihm ausgesagt haben, dass er nicht ein Theologe von rückhaltsloser dogmatischer Schärfe und von consequenter Schlussfolge sei, gilt auch hier. So

⁷⁸⁾ Comm. in Rom. 7, 19 (p. 64): ἐντεῦθεν τῆς ἀμαρτίας φαίνεσθαι τὴν ἰσχὺν, ἣν κατ' ἐμοῦ διὰ τῆς θνητότητος ἐπεκλήσατο, εἶπερ δὴ καὶ παρὰ γνώμην ἐπὶ τὴν οἰκείαν μὲ καθέλκειν δύναται πράξιν. — Rom. 8, 1 (p. 67): τῇ μὲν γὰρ ψυχῇ αἰροῦμαι τὰ δοκοῦντα τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, ὑπὸ δὲ τῆς θνητότητος ἐπὶ τὴν ἀμαρτίαν καθέλκομαι.

entschieden er die Willensfreiheit betont, und so sehr es ihm Ernst damit ist, so sehr bieten doch andere Sätze seines Systems ein Correctiv dieser in ihren Consequenzen schiefen Sentenzen, und ihnen hat er es zu verdanken, dass er dem kirchlichen Bewusstsein der späteren Zeit viel näher steht, als etwa sein Freund Theodor, der zu solchen Aeusserungen weniger Veranlassung hatte. Und wie das praktische Bedürfniss in seinen Homilien zweifellos ihn vermochte, in energischer Weise die Willensfreiheit als Basis alles sittlichen Thuns hervorzukehren, so war es dasselbe religiös-sittliche Interesse in seiner Arbeit an der Gemeinde, das ihn veranlasste, auch die Kehrseite hervorzuheben. Schon ein oberflächlicher Blick auf seine christologischen Ideen zeigt, dass er weit entfernt ist von den entleerenden und flachen Meinungen, welche mit pelagianischen Verirrungen Hand in Hand zu gehen pflegen; vielmehr ist er durchdrungen von der absoluten Nothwendigkeit und Herrlichkeit des Werkes Christi, ohne welches die Welt verloren gewesen wäre ⁷⁹). Dazu kommt, was unten näher zu zeigen sein wird (Cap. V), dass, obgleich eine zuvorkommende Wirksamkeit des heiligen Geistes in seinem System keine Stelle findet, der menschliche Geist in seinen Functionen, also auch die menschliche Willensthätigkeit, als bedürftig der Hülfe des heiligen Geistes angesehen wird, so dass der Mensch ohne jene übernatürliche Hülfe sein Ziel schlechthin nicht erreichen kann ⁸⁰). Besondere Beachtung aber verdienen die Stellen, deren eine grosse Zahl jenen erstgenannten gegenübergestellt werden kann, wo er mit besonderem Nachdruck von der Gewalt und Intensivität redet, welche die Sünde im menschlichen Geschlecht behauptet. Die Sünde ist ein See voll wilder Thiere und voll Finsterniss, ist schlimmer als ein Dämon und bringt ihren Dienern Schmach

⁷⁹) Zu vgl. Dorner, Christologie I, 961.

⁸⁰) In Eph. hom. 5 (s. oben Note 52): οὐδὲ γὰρ ἐγὼ τὴν ψυχὴν κακίζειν ἀνέχομαι, ἐπειδὴ τοῦ πνεύματος (sc. ἁγίου) οὐδὲν ἰσχύει χωρὶς.

und Schande ⁸¹⁾; sie ist dem Feuer ähnlich, denn wenn sie sich der menschlichen Gedanken bemächtigt hat, so wächst sie in's Uermessliche und wird unbezähmbar, wie eine schwere Krankheit, die den Menschen elend macht ⁸²⁾. Nichts ist dem Menschen so feindlich, als die Sünde, in der, wie in einem Meer, der Mensch mit Felsen und Stürmen zu kämpfen hat, ohne die aber Alles ruhig und still ist ⁸³⁾; und im Vergleich mit der Sünde ist alles andere Uebel gering zu achten (*μῦθος ἐστίν*) ⁸⁴⁾; die Sünde ist eine unerträgliche Last, schwerer als Blei ⁸⁵⁾, und die allerschwerste Slaverei, von der nur Gott uns frei machen kann ⁸⁶⁾. Unser Gewissen ist von zahllosen Wunden entstellt ⁸⁷⁾, so dass, wenn nicht Christus gekommen wäre und das Opfer für uns dargebracht hätte, wir als Feinde Gottes verdammt und dem Tode verfallen, zu Grunde gegangen wären ⁸⁸⁾. Und aus vielen andern Stellen,

⁸¹⁾ In Genes. hom. 20: *εἶδετε, ὅσον κακόν ἐστὶν ἁμαρτία; πῶς εἰς αἰσχύνην καὶ ὄνειδος προτίθησι τοὺς ταύτην εἰργασμένους.* In Psl. 143: *Λάκκος δέ ἐστι χαλεπὰ, θηρία ἔχων καὶ σκότους γέμων τῆς ἁμαρτίας ἢ φύσις* — *κτλ.* — In Act. hom. 41: *Δαίμονος χαλεπώτερον ἁμαρτία.* — In Matth. hom. 32: *μέγας δαίμων ἢ ἁμαρτία.*

⁸²⁾ De s. Babylla (I, 664): — *οὕτω καὶ ἡ τῆς ἁμαρτίας φύσις, ἐπειδάν τινος λάβηται τῶν τῆς ψυχῆς λογισμῶν, καὶ μηδεὶς ὁ σβεννύων ἢ τὸ κακόν, προῖοῦσα περαιτέρω χαλεπωτέρα γίνεται καὶ δυσχείρωτος.* — In Matth. hom. 67: *δεινὴ γὰρ, δεινὴ παράλυσις ἢ ἁμαρτία, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παράλυσις μόνον ἐστὶ, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι χαλεπώτερον.*

⁸³⁾ In Psl. 140 expos. (III, 464).

⁸⁴⁾ Ad Olympiad. epist. 1 (IV, 604); ad Olympiad. epist. 3 (IV, 632), wo er klagt über die Grösse der adamitischen Sünde.

⁸⁵⁾ In Matth. hom. 38: *Δεικνὺς, ὅτι ἡ ἁμαρτία κόπον ἔχει καὶ φορτίον ἐστὶ βαρὺ καὶ δυσβάστακτον.* — — *Οὐδὲν οὕτω βαρεῖ ψυχὴν, οὐδὲν οὕτω πηροῖ διάνοιαν καὶ πιέζει κάτω, ὡς ἁμαρτίας συνειδός.* — In Joh. hom. 87: *Βαρὺ καὶ φορτικὸν ἢ ἁμαρτία, καὶ μολίβδου παντὸς χαλεπώτερον.*

⁸⁶⁾ In Joh. hom. 53: *ἥπερ (ἁμαρτία) ἐστὶ χαλεπωτάτη δουλεία, ἥς θεὸς μόνος ἀπαλλάξαι δύναται.*

⁸⁷⁾ In 1 Cor. hom. 11: — *Οἱ οὖν μυρίων τραυμάτων τὸ συνειδὸς ἐμπεπλησμένον ἔχοντες, καὶ μηδὲν συνειδότες ἑαυτοῖς ἀγαθόν.*

⁸⁸⁾ In Hebr. hom. 5: *(Χριστὸς) εἶδε χαμαὶ ἐρρύιμένους, ἀπολλυμένους, ὑπὸ τοῦ θανάτου τυραννουμένους, καὶ ἠλέησεν.* — *Ἐκπεπολεμωμένοι*

wo er die unzählbaren, durch Christum erworbenen Güter betrachtet, erhellt, wie gross ihm die Gewalt der Sünde erscheint; — obwohl er zu der Ansicht sich neigt, dass durch Christum nicht bloss die durch die Sünde verursachten Schäden gut gemacht, sondern noch viel grössere Güter erworben sind ⁸⁹⁾. — Wegen der Macht, welche die Sünde durch ihre Einwurzelung in das menschliche Geschlecht erlangt, müssen vor Allem die Anfänge und Keime der Sünden vermieden werden, weil aus Einer Sünde immer neue erwachsen, und zwar immer grössere ⁹⁰⁾. Man wird demnach nur bei einer ungenauen Kenntniss des Chrysostomus ihn den Pelagianern zuzuweisen im Stande sein, und es nur vermögen durch eine atomistische Betrachtung seiner Sätze und durch vereinzelnde Betonung gewisser Stellen. Seiner ganzen Anlage und Lehrweise nach befindet er sich in principiellm Widerspruch zu den Pelagianern, zumal der grosse Gegensatz, der sich im Occident eben erst auszubilden begann, in seiner tiefgreifenden Tragweite und Schärfe im Orient nicht so zum Bewusstsein kam, und noch weniger in jener Zeit.

Unter denen, die den Chrysostomus von dem Verdacht des Pelagianismus zu reinigen bemüht waren, nimmt Augustin die erste Stelle ein, welcher mit gutem Grund den voreiligen triumphirenden Berufungen der Anhänger des Pelagius, nament-

ἡμεν τῷ θεῷ, κατεγνωσμένοι, ἡτιμωμένοι· οὐδεὶς ἦν ὁ προσοίσων ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν κτλ. — Sermo de petit. fil. Zebed. (I, 381): πρὶν ἢ μὲν λαβεῖν αὐτὸν τὴν σάρκα καὶ ταπεινῶσαι ἑαυτὸν, πάντα ἀπολώλει καὶ διέφθαρτο. — In Eph. hom. 14. — Adv. Jud. hom. 5 (I, 456): Τὴν κοινὴν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης γενομένην θυσίαν, ἡ τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἐξεκάθηρε καὶ τὰς ἀμαρτίας κατέλυσε καὶ τὸν θάνατον ἔσβεσε. —

⁸⁹⁾ In Rom. hom. 10: οὐ τοσοῦτον ὠφέλησε μόνον ὁ Χριστὸς, ὅσον ἔβλαψεν ὁ Ἀδὰμ, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλεον καὶ μείζον. — — Οὐ γὰρ ὅσον ἐχρήζομεν εἰς τὴν τῆς ἀμαρτίας ἀναίρεσιν, τοσοῦτον ἐλάβομεν μόνον ἐκ τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλεον. Daher er im Folgenden sagen kann: ἐκερδάνομεν θνητοὶ γενόμενοι. Vgl. in Eph. hom. 9.

⁹⁰⁾ In Matth. hom. 86: Διὸ χρὴ πάντα ποιεῖν, ὥστε τὰς ἀρχὰς αὐτῶν (der Sünden) ἀναιρεῖν· μὴ γὰρ δὴ πρὸς τὴν φύσιν ἰδῆς τοῦ ἀμαρτήματος ὅτι μικρὰ, ἀλλ' ὅτι μεγάλου γίνεται ῥίζα.

lich des Julian von Eclanum gegenüber, der den Chrysostomus zu seinem Sachwalter zu machen sich erkühnte, den verschiedenen Standpunkt beider betonte ⁹¹⁾. Besonders handelte es sich um den naheliegenden Satz von der Sündlosigkeit der Kinder, auf den die Gegner Augustins sich beriefen, und es ist nicht zu leugnen, dass Chrysostomus bei seiner Abweisung der Erbsünde und Betonung der Sündenfreiheit der Kinder dem Pelagianismus einen starken Anhalt geboten hat. Die Vertheidigung Augustins, dass Chrysostomus nur den Satz aufgestellt habe: „Die Kinder sind unschuldig, frei von eigenen, selbsthervorgebrachten Sünden“, trifft doch nicht ganz zu, denn im Grunde sind nach ihm die Kinder auch ihrer Natur nach wesentlich intakt von der Sünde. Aber Chrysostomus hat doch nie angestanden zu behaupten, dass die Kinder bereits jene Schwäche und Hinfälligkeit in ihrer Natur haben, welche, ohne schon Sünde zu sein, der Sünde Anhalt und Nahrung bietet; und wenn er sagt: „Wir taufen die Kinder, um ihnen Heiligkeit, Gerechtigkeit, Kindschaft und Erbschaft zu vermitteln“, so liegt darin das Zugeständniss, dass sie zwar unschuldig sind, aber doch noch in einem Zustande der Unzulänglichkeit, welchem nur die Gnade durch Mittheilung vollkommener Güter abhelfen kann. Gleicht nach pelagianischer Lehre das Kind dem jungen Schössling, der von selbst in normaler Entwicklung sich entfaltet und nur später durch böses Beispiel und Gewöhnung zum Verkehrten sich neigt, so ist bei Chrysostomus dieser Spross zwar noch nicht in abnormer Entwicklung, aber doch in einem Zustand der Neutralität, der eine Geneigtheit zum Verkehrten und eine natürliche Schwäche einschliesst, die zwar noch nicht Sünde ist, der aber nur durch positive Einwirkung der göttlichen Gnade abgeholfen werden kann. Mit Recht erinnert Augustin an die oben (S. 74) erwähnte Stelle: *ἐρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός κτλ.*, sowie an die andere aus dem Brief an die Olympias entnommene (Anm. 65), woraus erhellt, dass, wenn man durchaus

⁹¹⁾ Contra Julian. Ecl. I, 6 (ed. Benedict. XIII, 630 sqq.).

den Mann in einer bestimmt ausgeprägten theologischen Richtung unterbringen will, man nur das Recht hat, ihn den Semipelagianern zuzuweisen. Danach ist auch die Meinung des Petavius⁹²⁾ zu corrigiren, der behauptet, nach Chrysostomus sei von Natur der freie Wille jedes Menschen in vollständiger Indifferenz und schlechthin gleichem Verhalten zum Guten oder Bösen, „*potestatem liberi arbitrii inter bonum et malum suspensam esse*“, und der Fall Adams habe das liberum arbitrium des Menschen in keiner Weise alterirt; — eine Behauptung, die, in solcher Allgemeinheit und Unbegrenztheit ausgesprochen, unwahr ist. Er sucht dies aus den Worten des Chrysostomus: *ἡμεῖς ἐσμεν καὶ τοῦτον καὶ καὶ κύριοι κτλ.*⁹³⁾, und behauptet, *κύριον εἶναι* sei dasselbe, als gut oder böse handeln können, übersieht aber, dass in dieser ganzen Homilie, sowie an vielen andern Stellen der Redner ohne alle dogmatische Schärfe lediglich die Gedanken der heiligen Schrift darlegt, wonach die zwei Wege vor dem Menschen liegen, deren einen er wählen kann, ohne dabei von irgend einem Zwang beeinflusst zu werden. Die Frage, ob der freie Wille in vollständiger Neutralität sich befinde, bleibt dabei durchaus dahingestellt. Dasselbe gilt von einer andern Stelle, welche Petavius zur Vertheidigung seiner Meinung heranzieht⁹⁴⁾: *ὅτι ἡ μὲν τῶν σωμάτων φύσις, ἥπερ ἂν αὐτὴν ὄγειν ὁ δημιουργὸς βούληται, ταύτῃ ἐπεται, — — ἡ δὲ ψυχὴ κυρία ἐαυτῇ γενομένη καὶ τῶν πρακτέων τὴν ἐξουσίαν ἔχουσα, οὐ πάντα, ἂν μὴ βούληται, πείθεται τῷ θεῷ*, und nicht minder von der Stelle⁹⁵⁾, wo Chrysostomus von den Begriffen der *ἀνάγκη* und des *ἀδιάφορον* redet, und wozu Petavius bemerkt: „*Libera haec voluntas in utriusque eligendi potestate, hoc est in indifferentia posita est.*“⁹⁶⁾ Mit leichter Mühe hätte der gelehrte Dogmenhistoriker noch eine Menge anderer Stellen

⁹²⁾ Theolog. Dogm. III, 412 ff.

⁹³⁾ In 1 Cor. hom. 14.

⁹⁴⁾ In Joh. hom. 11.

⁹⁵⁾ In Rom. hom. 13.

⁹⁶⁾ Theol. Dogm. IV, 796.

für seinen Zweck herzubringen können, hätte aber nicht übersehen dürfen die ebenso grosse Zahl anderer Stellen, an denen die adamitische Sünde als Anfangspunkt einer verkehrten Entwicklung des menschlichen Geschlechts und als Quell des Elends hingestellt wird, und hätte die Worte unseres Kirchenvaters beherzigen sollen: οὐκ ἀρκεῖ τὸ λέγειν, ὅτι ἐν ταῖς γραφαῖς γέγραπται, οὐδὲ ἀπλῶς παρασπῶντας ῥήματα, — — — ἀλλὰ χρὴ καὶ τὴν ἀκολουθίαν ἀναγνῶναι πᾶσαν. —

Fassen wir zusammen, was über die Anthropologie des Chrysostomus ausgesagt werden kann, so wird zunächst ersichtlich seine innige Berührung mit den Lehransichten der antiochenischen Schule, namentlich des Theodor, sowohl in der gleichen Betonung der menschlichen Willensfreiheit, worin die Ueberzeugung der gesammten orientalischen Kirche ausgesprochen ist, als auch in der unzweifelhaften Anerkennung des tiefgreifenden Einflusses, den Adams Sünde gehabt hat, nur dass sie Beide es nicht zu einer klaren Begriffsbestimmung über das Verhältniss der Sünde Adams zu den Sünden ihrer Nachkommen bringen. Wir werden auch nicht irren, wenn wir hinzufügen, dass Theodorus mit noch grösserem Nachdruck die Schwäche und Sterblichkeit der menschlichen Natur hervorhebt, während Chrysostomus den Blick mehr auf die Aeusserungen der Sünde und die Furchtbarkeit ihrer Erscheinung richtet. — Sodann bietet die Lehrentwicklung unseres Kirchenvaters noch das Bild streitender und unversöhnter Gegensätze, denen die rechte Vermittlung und Abklärung fehlt. Der schroffe Gegensatz, den er zwischen Freiheit des Willens und Naturnothwendigkeit statuirt, hindert ihn, das Wesen der Sünde hinlänglich zu erkennen und von den einzelnen Akten den Schluss zu machen auf einen Habitus, der doch die Freiheit nicht zerstört. Und indem er so 'ohne philosophischen Ueberblick sich mit allem Fleiss die Vertheidigung des freien Willens angelegen sein lässt, bringt er es zu keiner inneren Versöhnung der beiden Cardinalpunkte: Allgemeinheit der Sünde im Geschlecht, und Verantwortlichkeit des Subjects für die frei producirte Sünde. Der Mangel speculativer Durch-

dringung macht sich auch hier geltend. In den heissen Kämpfen, welche nach seinem Tode entbrannten, traten die beiden Seiten des Gegensatzes noch einmal schroff einander gegenüber, welche zu einem neuen Verhältniss zu einigen und so das anthropologische Dogma zum vorläufigen relativen Abschluss zu bringen, Aufgabe der occidentalischen Kirche war.

Drittes Capitel.

Gottesbegriff und Trinität, als Voraussetzung der Christologie ¹⁾.

Es hängt mit der weniger speculativen als rationell-praktischen Anlage des Chrysostomus zusammen, dass er auf das trinitarische Dogma und auf die Frage nach dem göttlichen Wesen, sowohl in seinem Verhältniss zur Welt, als in seinen inneren Beziehungen, weniger Sorgfalt verwendet hat, dass er vielmehr die gangbaren Begriffe und Ausdrücke ohne weitere Durchbildung in sein System aufgenommen hat. Seine Erörterungen über diesen Gegenstand sind wesentlich apologetischer Natur und bewegen sich noch in dem bereits dem Abschluss nahe gebrachten Gegensätzen des Arianismus und der Athanasianischen Homousie, weshalb er häufiger auf die trinitarische Frage zu sprechen kommt, als auf die Lehre von Gottes Eigenschaften und Wesensbestimmungen

¹⁾ Ich glaube bei diesem Capitel auf eine Abhandlung über „Chrysostomus als Apologeten“, welche demnächst in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ veröffentlicht werden wird, verweisen zu dürfen, worin ich die Lehre unseres Kirchenvaters über das trinitarische Verhältniss in Gott und seinen Gottesbegriff zu charakterisiren versucht habe.

an sich. So viel indess ist ersichtlich, dass für ihn ein Widerspruch zwischen den einzelnen Attributen Gottes nicht da ist, und er weist darauf hin, dass oftmals in der heiligen Schrift die Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Gnade Gottes, die nach menschlichen Begriffen im Widerspruch stehen, *promiscue* gebraucht werden, dass also Beide in einer höheren Einheit versöhnt werden können: *παρὰ μὲν τοῖς ἀνθρώποις τὸ δίκαιον ἀπεστέρεται τοῦ ἐλέους, παρὰ δὲ τῷ Θεῷ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ ἀναμέμικται τῷ δικαίῳ καὶ ἔλεος* ²⁾. Da aber Gottes Wesen an sich unerforschlich und transcendent ist über alle menschliche Perception, so richtet sich Chrysostomus mit besonderem Eifer gegen alle müssigen und unnöthigen Speculationen mit speciellem Hinblick auf die überwuchernden gnostisirenden Systeme ³⁾. Der unendliche Gott, der durch keinerlei räumliche Schranken begrenzt und körperlos, über alles menschliche Erkennen weit erhaben sei, habe ohne alle Nöthigung, freiwillig sich zu dem menschlichen Verständniss herabgelassen ⁴⁾, daher es ein unnöthiges und vergebliches Bemühen sei, die von Gott selbst gezogenen Schranken zu durchbrechen und Gottes Wesen durch Speculation zu ergreifen. Schon hieraus erhellt, dass er vorwiegend die metaphysischen Eigenschaften Gottes, seine absolute Transcendenz, seine Unerforschlichkeit und Unbegreifbarkeit betont, wogegen die ethischen Eigenschaften in Gott zurücktreten, und das Bewusstsein von der das göttliche Wesen aufschliessenden und das innergöttliche Verhältniss erklärenden Centralbestimmung der Liebe, als des Principes der Mittheilung mangelt.

Das Dogma von der Homousie und den durch die nicänische Synode fixirten Trinitätsbegriff macht er oft, theils

²⁾ In Psl. 143 (III, 496).

³⁾ De incompr. dei natura, hom. 1 (I, 296): *μανίας ἐσχάτης φιλονεικεῖν εἰδέναι, τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός. — — Ἡ μεγαλοσύνη αὐτοῦ οὐκ ἔχει πέρας, καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιγράφεις; — — Τί φησιν ὁ Παῦλος; ἐκ μέρους γινώσκουμεν· οὐ περὶ τῆς οὐσίας φησὶν, ἀλλὰ περὶ τῶν οἰκονομιῶν, κτλ.*

⁴⁾ In Joh. hom. 14.

in gelegentlichen Bemerkungen, theils in geflissentlichen Darlegungen zum Gegenstand der Vertheidigung gegen Arianer und Homöer, wie denn auch die Gegensätze des Gnosticismus in seinen mannichfachen Schattirungen und des Paulus von Samosata noch keineswegs überwunden waren. Die Beschlüsse der nicänischen Synode zu schützen und sie vor den gefährdenden abweichenden Lehrmeinungen als objective, unumstössliche Norm des Glaubens zu wahren, hatte sich Chrysostomus zur Aufgabe gestellt, die er mit allem Fleiss, mit sittlichem Ernst und innerer Gewissensnöthigung zu lösen bemüht war. Als Mann des praktischen Lebens und als Leiter der Kirche erkannte er in der Aufstellung einer Lehrnorm ein nothwendiges Bedürfniss seiner Zeit, und unter den zahllosen wuchernden Häresien in seiner Umgebung und dem Hader der Parteien verlangte er nach einer festen Basis, auf der die rechtgläubige Kirche sich weiter bauen könnte. Daher sein Eifer gegen diejenigen, welche an diesem nach vielen heissen Kämpfen gewonnenen Fundament zu rütteln wagten, — ein Unternehmen, das ihm weniger auf intellectuellem Mangel zu beruhen schien — denn diesem gegenüber wäre er zur Milde geneigt gewesen —, als auf einem sittlichen Defect, den er bei den Gegnern zu bemerken glaubte, auf subjectivistischer Willkür, Ehrgeiz und hochmüthiger Verachtung aller Auctorität ⁵⁾. Er bindet sich demnach an die Concilbeschlüsse und nimmt die gangbaren Bezeichnungen auf, *οὐσία* (*φύσις*) als Bezeichnung des göttlichen Wesens, *ὑπόστασις* für die einzelne göttliche Person, und bemerkt, dass neben den

⁵⁾ Ausser den Homilien zu Joh. 1 und zum Hebräerbrief sind hier namentlich in Betracht zu ziehen die Homilien *περὶ τῆς ἀκαταλήπτου Θεοῦ φύσεως πρὸς τοὺς Ἀνομοίους* (I, 292 ff.), und der Sermo *περὶ ὁμοουσιῶν* (I, 357 ff.). Während diese Homilien unzweifelhaft echt sind, müssen einige andere, welche gerade für diesen Punkt von Wichtigkeit sein würden, ferngehalten werden, wie der Sermo de serpente Mosis, de dicto Abrahami: *Pone manum tuam etc.* (VI, 44 ff. 25 ff.). Auch sind die Homilien de sancta et consubstantiali trinitate (VI, 159 ff.), de spiritu sancto (VI, 174 ff.) schwerlich ihm zuzuschreiben, wenn auch einige Sätze von ihm herrühren mögen. Zu vgl. d u Pin u. Ceillier l. c.

dem ganzen göttlichen Wesen zukommenden Bezeichnungen, wie „Herr“, „Gott“, andere den einzelnen Hypostasen in Sonderheit eigenthümlich sind, wie „Vater“, „Sohn“ ⁶⁾. Doch verwahrt er sich gegen Vorstellungen, welche das Verhältniss der göttlichen Person zum Wesen nach Analogie des Theils zum Ganzen vorstellig machen wollten, vielmehr sei mit der einen Hypostase bereits die ganze Trias gesetzt ⁷⁾. Der Sohn ist in allen Stücken dem Vater wesensgleich, ist *φύσει υἱὸς Θεοῦ* und ewig bei dem Vater, wie aus dem „*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*“ (Joh. 1, 1) geschlossen wird ⁸⁾; und nicht als einen Process des Werdens, der Entwicklung unterworfen ist der Sohn zu denken, da er nicht unvollkommen vom Vater gezeugt ist, sondern schlechthin vollkommen, in sich absolut vollendet ⁹⁾. Wie der Strahl immer und nothwendig bei der Sonne ist, so ist immer und nothwendig der Sohn bei dem Vater ¹⁰⁾, nur dass bei diesem Bild der Irrthum häretischer Meinungen fern zu halten ist, als sei der Sohn unpersönlich bei dem Vater, wie das *ἀπαύγασμα* nicht ein in

6) De incompr. Dei nat. hom. 5: *τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶ κοινὰ, τὰ δὲ ἴδια*. — — *Τὸ μὲν οὖν πατὴρ καὶ υἱὸς ἴδιον ἐκάστης ὑποστάσεως· τὸ δὲ θεὸς καὶ κύριος κοινόν*. In 1 Cor. hom. 20: *τῷ μὲν υἱῷ τὸ· κύριος, τῷ δὲ πατρὶ τὸ· θεὸς προσνέμων*. — *Καὶ πολλαχοῦ ἂν ἴδοις ταῦτα μεταβαίοντα τὰ ὀνόματα*.

7) In Rom. hom. 13. — De sacerdot. IV, 4.

8) Hom. de consubst. (I, 360); hom. de incompr. dei nat. 5; in Matth. hom. 1: *ὅτι υἱὸς, ὅτι μονογενὴς, ὅτι γνήσιος, ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρὶ*. In Matth. hom. 8: *ὁ φύσει υἱός*. In Joh. hom. 2: *ὅτι τοῦτο τὸ ἦν, ἐπὶ τοῦ λόγου τοῦ εἶναι αἰδίως μόνον ἐστὶ δηλωτικόν*. *Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν, φησιν, ὁ λόγος*. *Τὸ δεύτερον δὲ ἦν, τοῦ πρὸς τινα εἶναι*. — — *Ἰνα μή τις ἀκούων τὸ· ἦν ἐν ἀρχῇ καὶ ἀγέννητον αὐτὸν εἶπῃ, εὐθέως — εἰπὼν, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ἦν*.

9) Hom. de petit. fil. Zebed. (I, 376): *πᾶσαν τὴν κρίσιν δέδωκε τῷ υἱῷ*. — — *Οὐ γὰρ οὐκ ἔχοντι ἔδωκε, οὐδὲ ἀτελῇ ἐγέννησεν, οὐδὲ ὕστερον αὐτῷ ἐγένετο, ἀλλὰ τὸ· ἔδωκε τοιοῦτόν ἐστι, τοιοῦτον αὐτὸν ἐγέννησε, τέλειον, ἀπηρτισμένον*. — Cfr. in Joh. hom. 23: *Τέλειον αὐτὸν ἐγέννησεν ὁ πατὴρ καὶ αὐταρχοῦντα ἐαυτῷ, καὶ οὐδὲν ἀτελὲς ἔχοντα*.

10) In Joh. hom. 3: — — *τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου ἐξ αὐτῆς ἐκπηδᾷ τῆς τοῦ ἡλίου φύσεως*. —

sich selbst subsistirendes ist ¹¹⁾). Zwischen der Sohnschaft Christi und der unsrigen ist daher ein qualitativer Unterschied, denn ihm kommt dieser Name κατ' ἐξοχήν zu, weil er der Natur nach Sohn Gottes ist, uns nur in abgeleiteter Weise, weil wir nur durch Gnade Kinder Gottes werden; und ebenso ist die Bezeichnung μονογενής in eminentem Sinne zu verstehen und führt nothwendig zur Annahme der Wesensgleichheit ¹²⁾). Was den Schriftbeweis anbelangt, den Chrysostomus seinen Feinden entgegenzuhalten hat, die ja ebenfalls die Schrift für sich geltend zu machen suchten, so trägt derselbe allerdings die Spuren seiner Zeit an sich, sofern die Stellen mehr atomistisch als organisch zur Beweisführung herangezogen, und die von gegnerischer Seite herbeigebrachten durch andere nach Massgabe des orthodoxen Dogmas entkräftet werden, so dass meistens Behauptung gegen Behauptung steht, und es schliesslich darauf ankäme, die Stellen zu zählen. Wenn sich also die Homoiusianer und Arianer, um die Gottheit Christi in Frage zu stellen, auf Stellen berufen, wie auf 1 Cor. 8, 6, wo der Vater εἰς θεός genannt wird, so stellt Chrysostomus mit richtigem Blick dieselbe Stelle entgegen, wo Christus εἰς κύριος genannt wird, und nach welcher demnach mit derselben Consequenz der Vater müsste von der κυριότης ausgeschlossen werden, mit welcher man dem Sohn die θεότης absprechen zu müssen glaubte ¹³⁾). Höchstens könne in Bezug auf die Würde von einem „grösser“ und „kleiner“ im Verhältniss des Vaters zum Sohn geredet werden, sofern der Vater αἷτιος τοῦ υἱοῦ sei, aber nicht in Bezug auf das Wesen ¹⁴⁾). — Es ist charakteristisch für die Stellung des Chrysostomus zur antio-

11) In Hebr. hom. 2: τὸ ἀπαύγασμα ἐνυπόστατόν, φασιν, οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι.

12) De incompreh. dei nat. hom. 4: τὸ υἱὸς ὄνομα πρόσεστι καὶ ἀνθρώποις, πρόσεστι καὶ τῷ Χριστῷ· ἀλλ' ἡμῖν καταχρηστικῶς, ἐκείνῳ δὲ κυρίως. — — Οὐτε γὰρ ἂν πατὴρ ἠνέσχετο ἐν τῷ κόλπῳ τὸν υἱὸν ἔχειν, εἰ μὴ τῆς αὐτῆς οὐσίας ᾗν. — Ὅπερ ἐστὶν ἐξαίρετον αὐτοῦ καὶ ἴδιον. — — ὁ μονογενής.

13) De incompr. dei nat. hom. 5.

14) In Joh. hom. 74.

chenischen Schule, dass er nüchtern und besonnen, mit kritischem Blick die Gründe der Gegner prüft und sie zu entkräften sucht, und es entspricht vollkommen der antiochenischen Werthhaltung der historischen Urkunden, wenn ihm der Schriftbeweis nicht ein Accedens, sondern die Hauptsache ist. Ohne sich auf einen philosophischen Beweis einzulassen und auf speculativem Weg die Nothwendigkeit der Homousie zu erweisen, wie es die Art alexandrinischer Religionsphilosophie ist, geht er kritisch zu Werke, sondert die Stellen der Schrift und widerlegt gegnerische Argumentationen, damit zu dem *a priori* feststehendem Facit des kirchlichen Dogma die vollständige Beweisführung hinzukomme. Er hat eben kein speculatives Interesse an den trinitarischen Fragen, und so wenig er demnach Veranlassung nehmen konnte, sie schöpferisch zu gestalten und zu begründen, so sehr lag ihm an ihrer Aufrechthaltung und schriftgemässen Begründung. Mit einer fast an Aengstlichkeit streifenden Sorgfalt sucht er demgemäss alle Stellen der heiligen Schrift diesem für ihn *a priori* feststehenden Dogma anzupassen und ist eifrig bemüht, namentlich die Stellen, die in ihren Ausdrücken der Würde des Sohnes nicht ganz angemessen erschienen und von den Gegnern gemissbraucht werden konnten, in das richtige Licht zu setzen. Es zeigt sich auch hier eine Verkennung der heiligen Schrift als Organismus, wenn er die Worte, welche die Apostel unbefangen und ohne Berechnung, im Eindruck der historischen Erscheinung Christi, gesprochen haben, sofort als beabsichtigt und tendenziös versteht, so dass jene Männer von dem Streben geleitet seien, durch eine Art von Accommodation die Leser zu gewinnen, um sie allmählig zur vollen Wahrheit zu führen ¹⁵⁾. Wie Christus selbst sich an das geringe Verständniss seiner Zuhörer accommodirt (συγκατάβασις)

15) Zu vgl. z. B. in Joh. hom. 38: εἶδες, πῶς τὸν λόγον ποικίλλει, δι' ὑψηλῶν τε καὶ ταπεινῶν αὐτὸν ὑφαίνων ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων, ὥστε καὶ τοῖς τότε γενέσθαι εὐπαράδεκτον, καὶ τοὺς μετὰ ταῦτα μηδὲν βλαβῆναι ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν. — — εἰ γὰρ μὴ τοῦτό ἐστιν, μηδὲ συγκαταβάσεως ἔνεκεν εἴρηται κτλ.

und daher sehr mannichfache Aussprüche über seine Person gethan habe, um beiderseitigen Abirrungen zu begegnen ¹⁶⁾, so habe es auch Paulus gehalten, um durch die erhabenen Ausdrücke die ebionisirenden Irrlehrer zu bekämpfen, und durch die geringer scheinenden Aussagen, in denen der Sohn weiter vom Vater getrennt wird, die modalistischen Vermischungen der Personen abzuwehren ¹⁷⁾.

Wie Chrysostomus alle abweichenden Lehrmeinungen mit Sorgfalt fern zu halten sucht, so verschwinden ihm auch die grossen Grad- und Wesensunterschiede unter den Lehren seiner Gegner, und mit demselben Eifer und der concessionslosen Schärfe, mit der er die Anomöer bekämpft, weist er auch den Sabellius zurück, für dessen Speculation ihm alles Verständniss abgeht. Man darf wohl sagen, dass die Intoleranz, die ihn hier beherrscht, ihren tiefsten Grund in dem unbewussten Gefühl hat, sich auf einem ererbten, nicht wirklich erworbenen Gebiet zu bewegen, wobei die rechte Sicherheit und Unbefangenheit fehlt. Wie gegen Sabellius, so auch gegen Photin und Marcellus betont er die ewige Hypostase des Sohnes ¹⁸⁾. Vater und Sohn sind in selbständiger Subsistenz zu denken, zwei Hypostasen, wesensgleich: ὥσπερ ἐστὶν ὁ πατὴρ ἐννυπόστατος καὶ πρὸς ὑπόστασιν οὐδεὶς δεόμενος, οὕτω καὶ ὁ υἱός. — — οὐσίαν μίαν ἔλαβε καὶ ὑπόστασιν εἰς δύο ὑποστάσεων παράστασιν. — — Ὅτι δύο

¹⁶⁾ Hom. de Consubst.: ὅταν οὖν ἴδῃς αὐτὸν ταπεινὰ λέγοντα, μὴ τῆς εὐτελείας κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τῆς ἀσθενείας κατὰ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκροατῶν εἶναι νόμιζε τὴν συγκατάβασιν — —, τὸ μὴ διὰ τὴν πολλὴν ἐγγύτητα καὶ ἄφατον τῶν ὑποστάσεων εἰς ἑνὸς προσώπου ὑπόνοιαν ἐμπεσεῖν. — — Διὰ τοῦτο ποικίλλει καὶ ἀναμίγνυσι καὶ τὰ ῥήματα καὶ τὰ πράγματα κτλ.

¹⁷⁾ In ep. Hebr. hom. 2: οὔτε ἐπὶ τῆς ταπεινότητος ἐμμένει, ἵνα μὴ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς λάβῃ χώραν, οὔτε ἀεὶ τοῖς ὑψηλοῖς ἐναπομένει, ἵνα μὴ Σαβέλλιος ἐπιπηδήσῃ.

¹⁸⁾ In Joh. hom. 3: οὗτος ὁ λόγος οὐσία τίς ἐστὶν ἐννυπόστατος. — In Joh. hom. 6: μὴ γὰρ, ἐπειδὴ „ἀπαύγασμα“ ἤκουσας, τῆς ἰδίας αὐτὸν ἀποστερεῖσθαι νομίσῃς ὑποστάσεως· ἀσεβὲς γὰρ τοῦτο καὶ τῆς τῶν Σαβελλιανῶν καὶ τῶν ἀπὸ Μαρκέλλου μανίας.

ἐστὶ ταῦτα πρόσωπα, διηρημένα κατὰ τὴν ὑπόστασιν ¹⁹⁾, — eine Wahrheit, die er schon in der Stelle Joh. 1, 1 mit Recht findet ²⁰⁾: ἵνα μὴ λόγον αὐτὸν ἀπλῶς νομίσῃ τις εἶναι προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον, — — οὐ γὰρ εἶπεν· ἐν θεῷ ἦν, ἀλλὰ· πρὸς τὸν θεὸν ἦν, τὴν καθ' ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀδιότητα ἐμφαίνων ἡμῖν. Wenn er an dieser Stelle weiter hinzufügt, dass Gott selbst von seinem Thron zur Erde herabgestiegen sei, weil das Wort Gott genannt wird ²¹⁾, so wird doch der Schein des Patripassianismus ferngehalten, wie er denn anderwärts versichert, dass nicht der Vater von der Jungfrau Maria geboren sei ²²⁾. Mit besonderer Genugthuung hält er seinen Gegnern zum Oefteren die Stelle Phil. 2, 6—7 entgegen, in der der Apostel die Häretiker aller Arten zurückweise und zu Schanden mache, ebensowohl den Paulus von Samosata, wie den Sabellius und Marcellus; er sagt ²³⁾: Ἐν μορφῇ γάρ, φησιν, θεοῦ ὑπάρχων· πῶς οὖν λέγεις, ὅτι ἀπὸ Μαρίας ἦρξατο καὶ πρὸ τούτου οὐκ ἦν; Πῶς οὖν πάλιν, ὅτι ἐνέργεια ἦν; Εἰπέ γάρ μοι, ἡ μορφή τοῦ δούλου ἐνέργεια δούλου ἐστίν, ἢ φύσις δούλου; πάντως δὴ πού φύσις, ἐρεῖς, δούλου. Οὐκοῦν καὶ ἡ μορφή τοῦ θεοῦ, θεοῦ φύσις, οὐκ ἄρα ἐνέργεια. Ἴδου καὶ ὁ Μάρκελλος καὶ Σωφρόνιος καὶ Φωτεινὸς κατέπεσον. — — Οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ. —, ὁρᾷς δύο προσώπων ὑπόστασιν, οὐχὶ ὀνόματα ψιλὰ χωρὶς πραγμάτων λεγόμενα κτλ. — Dass bei diesem Schriftbeweis unserem Kirchenlehrer der grosse Gradunterschied Alten und Neuen Testamentes verschwindet, dass er demnach mit derselben Zuversichtlichkeit, mit welcher er die Gegner auf Worte

¹⁹⁾ In Hebr. ep. hom. 2 u. 3. Aus der Stelle 2 Tim. 1, 18 macht er auch den Schluss, dass sowohl der Sohn dem Vater ὁμοούσιος sei, als auch in eigener Hypostase existire.

²⁰⁾ In Joh. hom. 2.

²¹⁾ Zu vgl. in Matth. hom. 2: πῶς μὲν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν θρόνων ἀναστὰς τῶν βασιλικῶν, καὶ εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς αὐτὸν τὸν ἄδην ἦλato ὁ θεός.

²²⁾ De incompr. dei nat. hom. 5: οὐ γὰρ δὴ πατὴρ διὰ παρθένου ἐγεννήθη, οὐδὲ παιδίον ἐγένετο.

²³⁾ In Phil. hom. 6.

Christi und der Apostel hinweist, seine Beweise dem Alten Testament entnimmt, brauchen wir hier nicht näher auszuführen²⁴). Es besteht hier die oben erwähnte Abweichung von Theodorus, welcher mit grösserer Unbefangenheit und mehr historischem Sinn Altes und Neues Testament auseinanderhält²⁵).

Mit derselben Entschiedenheit erklärt sich Chrysostomus für den Beschluss der Constantinopolitanischen Synode über das Verhältniss des heiligen Geistes zum göttlichen Wesen, kraft welches ebenso seine göttliche, dem Vater und Sohn coordinirte Stellung, als auch seine hypostatische Subsistenz gewahrt wird (*ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει μένον*). Daher sei die Stelle 1 Cor. 2, 11 keineswegs dahin zu verstehen, als wenn Paulus die persönlichen Unterschiede in Gott aufhebe oder vermische, *οὐ συγχέων τὰς ὑποστάσεις, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν εὐγένειαν τοῦ πνεύματος δηλῶν*²⁶). Wollte aber Jemand aus Joh. 6, 46: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις εἶώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ*, — den Schluss machen, der heilige Geist sei untheilhaftig göttlichen Wesens und göttlicher Würde, so sei dies darum eine einseitige Betrachtung, weil an dieser Stelle lediglich alles Creatürliche von Gottes Wesen ausgeschlossen werden solle, und weil man mit demselben Recht aus der erwähnten Stelle 1 Cor. 2, 11 den Schluss ziehen könne, der Sohn sei des göttlichen Wesens untheilhaftig, da allein der Geist Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen vermöge²⁷). Auch die Stellen Joh. 14, 16 und 2 Cor. 3, 17 dienen ihm

²⁴) Z. B. adv. Jud. hom. 5: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον* (Gen. 1) — — *αἰνιγματωδῶς ἡμῖν τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα ἀποκαλύπτει, πρὸς ὃν διαλέγεται*. — In Gen. hom. 8. — Contra Anom. hom. 6. — In Psl. 110 exp. — Zu vgl. übrigens oben S. 23, 24 u. 26 ff.

²⁵) Z. B. in Hagg. 2, 2—5 (Mai, Nova Coll. VI, 212): *πνεύματος ἁγίου ὑπόστασιν ἰδίαν ὡς ἐν προσώπῳ γνωριζομένην οἰκείῳ παρὰ τὸν Θεὸν οἱ τῆς παλαιᾶς οὐκ ἠπίσταντο διαθήκης* — κτλ. S. oben S. 28 ff.

²⁶) In Psl. 45 exp. (III, 184).

²⁷) De incompr. dei nat. hom. 5.

dazu, die Gottheit und persönliche Subsistenz des heiligen Geistes zu erweisen ²⁸⁾).

Nur in aller Kürze gedenken wir hier des geistesverwandten Antiocheners Theodorus, in dessen System ebenfalls eine wirkliche Fortbildung des trinitarischen Dogmas nicht zu erkennen ist, zur Bestätigung der Thatsache, dass der antiochenischen Schule ein tieferes Interesse für die metaphysischen Fragen abging. Auch Theodorus bleibt im Wesentlichen bei den kirchlichen Festsetzungen stehen: Vater, Sohn und Geist sind gleich ewig und haben gleichen Antheil an der Welterschöpfung ²⁹⁾, und diese drei sind als selbständige Hypostasen anzusehen: *μανθάνομεν, πατρός τε πρόσωπον ἴδιον, καὶ υἱοῦ πρόσωπον ἴδιον, καὶ πνεύματος ἁγίου πρόσωπον ἴδιον, τῆς θείας καὶ αἰδίου οὐσίας ἕκαστον τούτων εἶναι νομίζοντες ὁμοίως* ³⁰⁾. Der Sohn ist dem Vater wesensgleich, *ὁμοιος τὴν φύσιν, κοινωνὸς τῆς δημιουργίας* ³¹⁾. Daher sei Eph. 4, 5—6: *εἷς κύριος — — εἷς θεός* nicht in dem Sinne gesagt, als ob Beide auseinanderzuhalten seien, vielmehr gebühre Beiden dieselbe Anbetung, und *ἁδιάσπαστος ἡμῖν τῆς θεότητος καὶ τῆς κυριότητος ἡ ὁμολογία* ³²⁾. Wolle man aber in der Stelle Eph. 1, 3: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* —, das Subject „Gott“ auch auf Christum beziehen: *θεὸς Χριστοῦ*, so widerspreche das nicht dem Verhältniss trinitarischer Wesensgleichheit, sondern sei *κατ' οἶκο-*

²⁸⁾ In Joh. hom. 74: „*Ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν*“. — *Αἰσχυνομένησαν καὶ οἱ τὰ Σαβελλίου νοσοῦντες*. — — *τῷ μὲν γὰρ εἶπεῖν „παράκλητον“, τῆς οὐσίας τὴν συγγένειαν, τῷ δὲ εἶπεῖν „ἄλλον“, αὐτοῦ τῆς ὑποστάσεως τὴν διαφορὰν δείκνυσιν*. — In 2Cor. hom. 7: *πνεῦμα ὁ κύριος, ἀλλ' οὐκ εἶπε· πνεῦμα ὁ κύριος, ἀλλ' ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. — *εὐδὴλον, ὅτι περὶ τοῦ πνεύματος, (nämlich πνεῦμα ist Subject, und κύριος Prädicat)* —, *εἶδες, πῶς πάλιν ἐν τάξει τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα τίθησι*. — Zu vgl. in 1Cor. hom. 29. In 2Cor. hom. 30 (über das apostolische Wort 2Cor. 13, 13). In Gal. Cap. I Comment., u. A.

²⁹⁾ In Ev. Joh. 1, 3 Comm. (ed. Fritzsche, p. 20 f.).

³⁰⁾ In Hagg. 2, 2—5. (Mai, Nova Coll. VI, 213).

³¹⁾ In Joh. 1, 3 Comm. (S. 21); in Matth. 16, 3 Comm. (S. 6).

³²⁾ Comm. z. N. T. (p. 135).

νομίαν gesagt ³³). Und wenn das Alte Testament von dem göttlichen Wesen rede, so sei das nicht abgesondert vom Vater allein gesagt, sondern auch vom Sohn, wegen der *κοινωνία τῆς φύσεως* ³⁴). So ist auch der heilige Geist *μία τῆς τριάδος ὑπόστασις* und hat seine *ὑπαρξίς* aus der *οὐσία* des Vaters; denn das *ἐκπορεύεσθαι* bezeichnet nicht bloss eine *ἔξωθεν ἀποστολή*, sondern eine *φυσικὴ πρόοδος* ³⁵). Das *πνεῦμα ἅγιον* ist nicht *ἀλλότριον τῆς πατρικῆς θεότητος*, es ist gleich ewig mit dem Vater ³⁶). — Es sind also dieselben Sätze, wie bei Chrysostomus, im Sinne der rechtgläubigen Kirche; und man könnte vielleicht nur dies bemerken, dass Theodor bisweilen neben dem physischen auch das ethische Verhältniss zwischen den göttlichen Hypostasen, welches bei Chrysostomus gänzlich zurücktritt, erkennen lässt, wenn er davon spricht, dass zwischen Vater und Sohn eine *συνάφεια* der *φύσις* und *δύναμις* nicht nur, sondern auch der *γνώμη* stattfinde ³⁷). Auch er findet das eigentliche Wesen Gottes im Physischen, aber er kennt doch auch ein ethisches Sein Gottes im Andern, — eine Unterscheidung, die ihm bei der Christologie wesentliche Dienste leistet.

Es ist hiermit der Punkt berührt, an welchem die Schwäche der Trinitätslehre und des Gottesbegriffs, wie er bei Chrysostomus sich findet, zu Tage tritt ³⁸). Es ist die nur äusserliche, ohne speculative Durchdringung und Verarbeitung in das System aufgenommene kirchliche Lehre, welche eben nur als Formel, ohne eigenen schöpferischen Geist, und unorganisch mit den anderen Lehren in Beziehung gesetzt ist ³⁹). Dieser Mangel hat seinen tiefsten Grund

³³) a. a. O., S. 131.

³⁴) In Hebr. 1, 12 (Comm. S. 162).

³⁵) In Matth. 1, 18 (Fritzsche, p. 2); in Joh. 15, 26 (S. 38).

³⁶) In Rom. 8, 11 (Comm. S. 69).

³⁷) Z. B. in Joh. 14, 10, u. 14, 20 (Comm. S. 36 u. 37).

³⁸) S. meine Abhandlung in den Jahrb. f. d. Theol.: „Chrysostomus als Apologet“.

³⁹) Sehr richtig bemerkt Böhringer („Die Kirche Christi und ihre Zeugen“ I, 4. S. 94): „Es ist Alles nur Formel, eine dürre Kate-

allerdings weniger in Chrysostomus selbst, als in dem ganzen überlieferten Lehrsystem, oder wenigstens in dem überlieferten Gottesbegriff, in welchem mit Zurückdrängung des ethischen Verhältnisses, mit einseitigem und ängstlichem Eifer aller Nachdruck auf die innertrinitarischen metaphysischen Kategorien gelegt wird. So entschieden auch Chrysostomus mit der *trinitas* die *unitas* festgehalten wissen will, so wenig wird ersichtlich, wie er sich eigentlich dieses Verhältniss denkt, und wie es zu einer lebensvollen Beziehung der Hypostasen untereinander kommen soll. Und in der That, bei der starken Betonung der göttlichen Unerforschlichkeit, wodurch Gott in ein schlechthin transcendentes Fürsichsein gerückt wird, kann es zu einer realen und lebendigen Wechselbeziehung in Gott nicht kommen⁴⁰⁾. Bei der überwiegend metaphysischen Betrachtung des göttlichen Wesens schwindet der Blick auf die ethischen Eigenschaften, und damit ist ein wirkliches Verständniss der innergöttlichen Wesensbeziehungen illusorisch geworden, weil Vater, Sohn und heiliger Geist zu abstrakt, bald nur als Modalitäten des starr in sich verschlossenen

gorie. In den Inhalt dieser Lehre einzugehen, wie Athanasius oder Augustinus, fällt ihm nicht ein, er ist hier ganz äusserlich orthodox. Er hatte aber auch nicht den speculativen Geist dafür.“

⁴⁰⁾ Zu vgl. viele Stellen in den Homilien contra Anomoeos; in Joh. hom. 15. — Petavius (Dogm. Theol. I, 473) kommt auf diesen Punkt zu sprechen und bemüht sich, die Sentenzen des Vaters über Gottes Unerforschlichkeit abzuschwächen; so deutet er den Ausspruch, den Chrysostomus gelegentlich zur Erklärung der Stelle Matth. 18, 10 thut, dass das Anschauen Gottes nur auf einzelne besonders bevorzugte Engel sich erstrecke, dahin, dass die Rede nur sei von der „*continua et nunquam interrupta de deo cogitatio*“. Auch die Stellen: contra Anomoeos, hom. 3 u. 4, wo von dem ἀνεξερευνήτος θεός die Rede ist, dessen Wesen selbst für Engel unerkennbar sei, und von welchem weder Engel, noch Propheten eine klare κατάληψις gehabt haben, — machen ihm zu schaffen, und er stimmt der Meinung des Thomas von Aquin zu, den Sinn des Chrysostomus dahin zu verstehen, dass Keiner, weder in diesem, noch in jenem Leben, Gott so vollkommen zu erkennen im Stande sei, wie er sich selbst erkennt; — eine Abschwächung, welche dem kirchlichen System zu Liebe dem Kirchenvater eine Trivialität andichtet.

göttlichen Seins erscheinen, bald zu drei für sich seienden Wesenheiten auseinandertreten. Wie sehr hier der alte, noch nicht überwundene platonische Gottesbegriff einer wahrhaft speculativen und ethischen Auffassung des trinitarischen Verhältnisses im Wege stand, ist leicht zu erkennen. „Nicht die geistigen Eigenschaften, nicht Liebe und Güte gelten als das Höchste und Innerste in Gott, sondern etwas Physisches, die physische Kategorie des Absoluten ⁴¹⁾. Ist dies besonders noch bei den Alexandrinern, namentlich Origenes, ersichtlich, so sind die Nachwirkungen dieses Platonismus auch in dem System des Chrysostomus ganz unverkennbar, und wenn er auch nie dazu kommt, der Subordination des Sohnes das Wort zu reden, oder gar im Sohn etwas Creatürliches zu setzen, — welches die am nächsten liegende Consequenz seines Systems sein würde, der auch Origenes nicht entgangen ist, — so erscheint doch seine homousianische Orthodoxie und sein Dringen auf die Beschlüsse der kirchlichen Synoden als etwas aus seiner eigenen Lehrentwicklung nicht abzuleitendes und zu rechtfertigendes. Die grosse Aufgabe, die Absolutheit Gottes und die Unterschiedenheit in Gott, Einheit und Dreiheit auf eine das religiöse und speculative Interesse gleich befriedigende

⁴¹⁾ So Dorner, Christologie I, 687 zu Origenes. Sehr richtig ist die Bemerkung Baur's in den Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte I, 2. S. 100 f., welche auch für Chrysostomus massgebend ist: „Je genauer das Wesen Gottes durch die Trinitäts-Idee bestimmt wurde, desto mehr sollte man erwarten, dass die platonische Vorstellung vom Wesen Gottes durch das christliche Gottesbewusstsein verdrängt worden sei. — — Demungeachtet sehen wir auch in unserer Periode die meisten Kirchenlehrer, und besonders diejenigen, die die eifrigsten Vertheidiger der nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre waren, — immer wieder zu der alten Behauptung zurückkehren, dass das Wesen Gottes schlechthin unbegreiflich und für das menschliche Vorstellen und Erkennen völlig transcendent sei. — — Ist, worauf man immer wieder zurückkam, nur der Vater das Eine Absolute, so schliesst sich in dem Sohn und Geist nicht das absolute Wesen Gottes selbst auf, sondern der Vater ist als die absolute Gottheit nur die in sich verschlossene, sich selbst gleiche, unterschiedslose Einheit, zu welcher sich alles Endliche rein negativ verhält“ u. s. w.

Weise zu lösen, woran die ganze Zeit ihre tüchtigsten Kräfte gewendet, woran ein Augustin seine tiefsinnige Speculation geübt hat, ohne sie gänzlich zu lösen, hat Chrysostomus und mit ihm die ganze antiochenische Schule keinen Schritt weiter gefördert. Seine der Speculation abgeneigte, kritische Betrachtungsweise, welche es auch bei Theodor von Mopsueste zu einem ernstlicheren Versuch und eingehender Betrachtung nicht kommen lässt, hätte sein Interesse von dieser Frage ganz abgewendet, wenn nicht der praktisch-kirchliche Zug ihn nöthigte, eine entschiedene Position einzunehmen und die häretischen Abweichungen als unchristlich auszuscheiden. Und dies thut er mit der Treue und Gewissenhaftigkeit, welche man von einem kirchlichen Oberhirten erwarten kann, die aber für die Entwicklung des Dogmas bedeutungslos ist. — Wie verhängnissvoll aber dieser Punkt für die Christologie ist, wird aus der folgenden Betrachtung erhellen, zu der wir nun, nachdem wir die Voraussetzungen der Christologie geprüft haben, übergehen; und dieselben zu berücksichtigen, obschon sie nichts Eigenthümliches und für die antiochenische Schule Charakteristisches bieten, schien eben dieses Zusammenhangs halber geboten.

Viertes Capitel.

Die Christologie.

Es ist bekannt, wie in der ersten Periode der dogmatischen Entwicklung vornehmlich zwei divergente Richtungen in der Christologie sich herauszubilden anfangen: eine mehr realistische, welche im Gegensatz zu den Gnostikern und in polemisch-apologetischer Tendenz die durch die extravaganten Speculationen Jener gefährdete historische Persönlichkeit Jesu Christi zu schützen und die volle Realität der menschlichen Natur des Erlösers zu wahren suchte — so Irenäus, Tertullian, u. A. ¹⁾, — und eine mehr idealistische, welche mit besonderem Nachdruck auf die göttliche Natur und Würde Christi hinzuweisen und dieselbe in einer entschiedenen Prävalenz vor der menschlichen hinstellen geneigt war, — so die Alexandriner Clemens und Origenes ²⁾. Jene, welche mit der Menschheit Christi und den geschichtlichen Bedingungen seiner Erscheinung Ernst zu machen suchten, hielten daher auch fest an der sorgfältigen Sonderung und Auseinanderhaltung beider Naturen, welche ohne Ver-

¹⁾ Dorner, Christologie I, 488 ff. 566 ff.

²⁾ Guerike l. c., p. 237 sqq. Redepenning a. a. O. II, 383 ff.

mischung in der Einheit der Person bestehen sollten; die Alexandriner dagegen liessen sich die möglichste Einigung und Verbindung beider Naturen angelegen sein, ein Bemühen, das freilich noch nicht zu dem erwünschten Resultat, eine in sich harmonisch abgeschlossene Persönlichkeit aufzuzeigen, führte. Es ist dies besonders charakteristisch bei Origenes ersichtlich, welcher bald von dem Streben geleitet, die Einheit der Person klar an's Licht zu stellen, bald bemüht, die Wahrheit der menschlichen Natur zu retten, in abweichende Lehrmeinungen sich verirrt und ein offenes Schwanken der Ansicht verräth. In der richtigen Consequenz seines Idealismus thut er Aussprüche, nach denen die menschliche Natur gänzlich in die Einheit der göttlichen aufgenommen, ja von ihr absorbirt erscheint, so dass er in bedenklicher Weise an die gnostisch-doketischen Irrthümer anstreift; dann wieder betont er die Wahrheit der menschlichen Natur in Ausdrücken, welche das Band der persönlichen Einheit zu lösen und die ebionitische Abirrung zu induciren scheinen³⁾. Die Schwierigkeiten dieser Lehre waren also von Origenes wohl erkannt, aber noch nicht gelöst, und der Versuch, die Einheit der Person in Christo in gleicher Weise aufrecht zu halten wie den realen Bestand beider Naturen, war noch nicht endgültig zum Austrag gebracht. „Der von Origenes mit klarem Bewusstsein der Aufgabe unternommene Versuch, die bei den Bisherigen zerstreuten Momente der Wahrheit, befreit von häretischer Einseitigkeit, zu einigen, musste nothwendig an der Unvollkommenheit des Gottesbegriffs scheitern. So bildet Origenes einen Knotenpunkt in der Geschichte. — Sein Einigungsversuch ward so vielmehr zum Loosungswort, das die Gegensätze entband und in neue, stärkere Spannung versetzte.“⁴⁾ — Dies Auseinandertreten der Gegensätze vollzog

³⁾ Dorner a. a. O. I, 686 ff. — Zu vgl. Redepenning a. a. O. II, 390 ff.

⁴⁾ Dorner a. a. O., S. 691 f. Zu vgl. Baur: „Vorlesungen über Dogmengeschichte“ I, 1. S. 624: „Es liegen in der Lehre des Origenes von der Person Christi, ebenso wie in seiner Lehre von der Gottheit Christi, die Ausgangspunkte von zwei verschiedenen Theorien, die sich

sich in seinen nothwendigen Consequenzen innerhalb des 4. und 5. Jahrhunderts und kam zur Erscheinung in den beiden Schulen, welche ihre Wurzeln gemeinsam in Origenes haben, der alexandrinischen und antiochenischen, deren divergente Lehrmeinungen sich im nestorianischen Streit bewusst gegenübertraten, um dann ohne eine Versöhnung in höherer Einheit der mittelalterlichen Kirche überliefert zu werden. Wie sehr Chrysostomus seiner ganzen Denkweise und seiner theologischen Ueberzeugung nach innerhalb der antiochenischen Schule gemeinsam mit Theodor von Mopsueste seine Stellung einnimmt, ist nunmehr nachzuweisen ⁵⁾.

Alle die Ansichten, welche die Wahrheit und Realität der Menschwerdung beeinträchtigten und eine Menschwerdung mehr dem Schein, als der Wahrheit nach annahmen, schliesst Chrysostomus wiederholt auf das Bestimmteste aus und betont eine wirkliche Annahme der menschlichen Natur von Seiten des λόγος ⁶⁾. Die Menschwerdung ist ihm ein Moment von

in der Folge in ihrer divergirenden Richtung weiter entwickelt haben. Während die eine das Menschliche im Göttlichen verschwinden lässt, hebt die andere die Realität der menschlichen Natur dadurch hervor, dass sie sie eben in dasjenige setzt, was das Princip der menschlichen Persönlichkeit ist, in die Freiheit. Die Lehre des Origenes vereinigt auf diese Weise auch denselben Gegensatz in sich, welcher uns in der Lehre des Sabellius und des Paulus von Samosata gegeben ist, u. s. w.“

⁵⁾ Wenn Böhringer (Die Kirche Christi u. s. w. I, 4. S. 98) den Chrysostomus kurz abfertigt, weil er nicht über die kirchliche Formel hinausgehe und dieselbe nur durch Bibelstellen beweise, so ist dies in dem Sinne richtig, dass derselbe in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre sich befunden hat, wenn auch nicht übersehen werden darf, dass eine strikte kirchliche Formel noch nicht durch den erst später entbrannten Streit in Aufnahme gekommen war. Es ist aber ungenau, wenn es heissen soll, Chrysostomus habe sich, — etwa ebenso wie in dem trinitarischen Dogma, — die kirchliche Formel angeeignet ohne eigene Verarbeitung und ohne organische Vermittlung mit seinem System. Vielmehr ist die von ihm ausgesprochene Lehre unzweifelhaftes Product seiner theologischen Richtung und Ueberzeugung, die er mit vollem Verständniss und in Uebereinstimmung mit der antiochenischen Schule producirt und mit Bewusstsein thetisch und polemisch aufgestellt hat.

⁶⁾ In Joh. hom. 10; hom. 62. In Eph. hom. 20, u. v. a.

selbständiger Bedeutung, denn unsere Natur konnte gar nicht zur Gottheit erhoben werden, wenn nicht der Erlöser selbst derselben theilhaftig gewesen wäre. Dem widerspricht nicht, dass er an andern Orten die Menschheit Christi mehr als Mittel zum Zweck, als *conditio sine qua non* ansieht, indem er sagt, dass ohne die Annahme unserer Natur der Sohn Gottes in keiner Weise uns habe Hülfe bringen können. Denn wenn er uns seine unverhüllte göttliche Natur offenbart haben würde (*γυμνῆν τὴν οὐσίαν ἔδειξε*), so wäre Sonne und Mond erloschen, das Meer vertrocknet, die Erde vernichtet, und die menschliche Natur wäre nicht gerettet und angenommen, sondern zerstört worden (*ἡ φύσις ῥμῶν παρελύθη*). Aus diesem Grund verhüllte er die Gottheit in das Fleisch und kam nicht wie ein Herr, sondern still und demüthig zu uns ⁷⁾. Uebrigens theilt Chrysostomus die Ansicht, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht bloss zu unserm Heil geschehen, sondern dass der damit verbundene Zustand der Niedrigkeit für ihn selbst von entschiedener Wichtigkeit und zu seiner Förderung gewesen sei, indem er selbst dadurch herrlicher und ausgezeichneteter geworden ist, zwar nicht nach seiner Natur, wohl aber nach seiner Würde, nämlich in den Herzen der erlösten Menschen, sofern er vorher nur von den Engeln gekannt und verehrt war, nun aber von dem gesammten, durch ihn wiedergewonnenen Menschengeschlecht ⁸⁾. Und wie ein Mensch durch willige Uebernahme der Leiden Anderer nicht nur für Andere zum Segen wird, sondern auch selbst daraus bewährter und herrlicher hervorgeht, so habe auch Christus durch die Annahme der niedrigen menschlichen Natur und durch die Uebernahme des Leidens nicht nur Anderen, sondern sich selbst Nutzen gebracht ⁹⁾. So ist gerade die Niedrigkeit und Herablassung Christi ein Zeugniß für seine wahre göttliche Würde, die er nicht wie einen Raub

⁷⁾ In Ps. 51 expos. (III, 876).

⁸⁾ Hom. de petitione filior. Zebed. (I, 381).

⁹⁾ In Hebr. ep. hom. 4.

festgehalten hat, auf die er vielmehr, eben weil er Herr darüber war, verzichtete ¹⁰⁾).

Der Sohn Gottes also hat unsere Natur angenommen, und zwar unsere sterbliche, aber nicht die mit Sünde behaftete Natur (*σῶμα καθαρὸν ἁμαρτημάτων*) ¹¹⁾. Da nun von einer eigentlichen Erbsünde bei Chrysostomus nicht die Rede ist ¹²⁾, so wurden wir schon oben zu der Frage veranlasst, weshalb es nothwendig gewesen, eine übernatürliche Wirksamkeit bei der Geburt von der Jungfrau Maria zu statuiren? Denn dass nach seiner Meinung Christus wirklich von der Jungfrau durch die Kraft des heiligen Geistes geboren ist, unterliegt keinem Zweifel; Christus musste die sündlose menschliche Natur an sich tragen, obschon die der unsrigen wesensgleiche Natur ¹³⁾. Dass, wenn er von der *σὰρξ ἁμαρτωλός* redet, nicht an eine von Natur mit Erbsünde behaftete *σὰρξ* gedacht werden darf, ist ganz unzweifelhaft, denn es ist ihm Axiom, dass die menschliche Natur an sich nicht böse ist ¹⁴⁾. Es würde daher streng genommen genügt haben zu lehren, Christus sei auf natürliche Weise geboren, die der menschlichen Natur anhaftende Schwachheit aber sei durch die stetige Einwirkung des *λόγος* paralysirt und in Passivität gehalten worden, zumal er auch nicht leugnet, dass Christi Leib mit den menschlichen Affectionen behaftet gewesen sei. Wenn er doch die kirchliche Lehre von der jungfräulichen, vom heiligen Geist bewirkten Geburt Christi vorträgt, so wird man es auf Rechnung einer gewissen Accommodation, der von Seiten des religiösen Gemeindebewusstseins ein starker Zug entgegenkam, setzen dürfen. Es ist übrigens auch ersichtlich, dass dieser Lehrpunkt für ihn

¹⁰⁾ De Christi precibus hom. (V, 624 f.)

¹¹⁾ In Rom. hom. 13.

¹²⁾ S. oben S. 64 ff. 79.

¹³⁾ In Matth. hom. 4. — In Eph. hom. 20: *ἄνευ συνουσίας ἐξεῖνος γεγένηται ἐκ πνεύματος ἁγίου*. — In Rom. hom. 13: *Οὐδὲ γὰρ ἁμαρτωλὸν σάρκα εἶχεν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ὅμοιαν μὲν τῇ ἡμετέρᾳ τῇ ἁμαρτωλῷ, ἀναμάρτητον δὲ, καὶ τῇ φύσει τὴν αὐτὴν ἡμῖν*.

¹⁴⁾ S. oben S. 69 ff.

kein wesentliches Interesse bietet, und dass er mehr gelegentlich, wo es der Text mit sich brachte, davon redet. — Hat der Sohn Gottes also die sündlose menschliche Natur angenommen, so ist er doch damit nicht von den Zufällen, Affecten und Leiden der menschlichen Natur befreit, denn ein Leib ohne dergleichen Affectionen hört auf ein Leib zu sein ¹⁵⁾. Somit ist Christi Natur von der unsrigen qualitativ in keiner Weise unterschieden gewesen, wenn sie auch als vorzüglicher und der Idee entsprechender zu denken ist (*ἀπαρχὴν τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνέλαβεν*) ¹⁶⁾, und es besteht zwischen unserer und seiner Natur etwa dasselbe Verhältniss, wie es zwischen dem nicht zur vollen und normalen Schönheit und Trefflichkeit entwickelten Baume, und einem normal und in vollständiger Uebereinstimmung mit dem Ideal gewachsenen stattfindet. Seine Natur war aber auch eine sterbliche, nicht als ob er den Tod zur Strafe für irgendwelche Sünde getragen hätte, sondern weil der Leib, den er annahm, ein sterblicher, und insofern nicht der Kette der übrigen Glieder der Menschheit entnommener war ¹⁷⁾.

Chrysostomus äussert sich an vielen Stellen mehr allgemein über die Person Christi, nämlich dass zwei Naturen in der Einheit der Person (*ένωσις*) vereinigt gewesen sind; und da er die dichotomische Ansicht von der menschlichen Natur vertritt, wie wir oben nachgewiesen haben ¹⁸⁾, so wird er durch eine einfache Betrachtung dazu geführt, in Christo drei Momente zu unterscheiden: Leib und Seele, welche beide die menschliche Natur Christi bilden, und *λόγος*, das ist die göttliche Natur, — zwei Seiten seines Wesens, die weder auseinanderzureissen, noch zu confundiren sind (nicht *σύνγχυσις*, sondern *ένωσις*) ¹⁹⁾. Gegen eine physische

¹⁵⁾ In Joh. hom. 66: *Οὐχὶ φυσικῶν ἀναγκῶν ἀπηλλαγμένον, ἐπεὶ οὐδ' ἂν σῶμα ἦν.*

¹⁶⁾ Hom. in ascensionem Dom. (V, 481).

¹⁷⁾ Hom. in beat. Philogon. (I, 353).

¹⁸⁾ Oben S. 57 ff.

¹⁹⁾ In Phil. hom. 7: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ψυχὴ καὶ σῶμά ἐσμεν, ἐκεῖνος δὲ θεὸς, καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα. — — Μένων ὁ ἦν, ἔλαβεν ὁ οὐκ ἦν,*

Vermischung beider Naturen wendet er sich zum Oefteren, und auch wenn er weniger klar sich äusserte, würden wir aus seiner ganzen verständig-nüchternen Betrachtungsweise, wie sie auch den übrigen Vertretern der antiochenischen Schule eigen ist, schliessen, dass er der moralischen Einigung der Naturen in Christo das Wort redet; er sagt aber unzweideutig: οὐ τὴν σάρκα διαιρεῖ τῆς θεότητος, οὔτε τὴν θεότητα τῆς σαρκὸς, οὐχὶ τὰς οὐσίας συγχέων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν ἔνωσιν δεικνύς²⁰). Er braucht zwar einmal das nicht zutreffende Bild: ὁ κασσίτηρος μολίβδου καὶ ἀργύρου μετέχει, ἀργύρου τὴν ὄψιν, μολίβδου τὴν φύσιν²¹), das in seiner genauen Anwendung auf eine Confusion, nicht auf eine Einigung der Naturen gehen würde, aber er giebt diesem Bild eine andere Wendung, wenn er fortfährt: τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Χριστὸς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τελείως τὰς φύσεις ἐν ἑαυτῷ ἀποσώζει.

Begnügt sich Chrysostomus für gewöhnlich mit allgemeinen, mehr populären Aussagen, welche die Zweiheit und Gesondertheit der Naturen in der Einen Person wahren sollen, so ist doch gewiss, dass ihm diese Lehre von Wichtigkeit ist, sofern sie im Zusammenhang steht mit seinen übrigen Sätzen. Eine Vermischung des λόγος mit der σὰρξ ist ihm ein undurchführbarer Gedanke, der im Widerspruch stünde ebensowohl mit seiner schroffen Entgegenstellung von Geist und Leib, als auch der abstrakten Betrachtung der Personen in dem göttlichen Wesen, welche eine reale Verbindung mit dem Fleisch verhindert. Die Polemik gegen Apollinaris

καὶ σὰρξ γενόμενος ἔμενε θεὸς λόγος ὢν κτλ. Τοῦτο ἐγένετο, τοῦτο ἔλαβεν (sc. τὴν ἀνθρωπότητα), ἐκεῖνο (sc. θεὸς λόγος) ὑπῆρχε. Μὴ δὲ συγχέωμεν, μὴ δὲ διϊστῶμεν. Εἰς θεὸς, εἰς Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Τὸ δὲ „εἰς“ ὅταν λέγω, ἔνωσιν λέγω, οὐ σύγχυσιν, τῆς φύσεως ταύτης εἰς ἐκείνην μεταπεσοῦσης, ἀλλὰ ἡνωμένης.

²⁰) In Psl. 45 expos. (III, 185). Zu vgl. epist. ad Caesar., den Petavius und du Pin citiren (l. c., p. 37), worin Chrysostomus folgende Sentenz des Apollinaris bestreitet: μίξιν θεσπεσίαν θεότητος καὶ σαρκὸς, μίαν δὲ ἐντεῦθεν τελεσθῆναι φύσιν.

²¹) De Lagaro hom.

ist nicht ohne wesentlichen Einfluss auf ihn bei dieser Lehr-
aufstellung gewesen, ebenso wie bei Theodor, welcher freilich
ungleich tiefsinniger und wissenschaftlicher das antioche-
nische Dogma von den zwei Naturen in Christo begründet;
im Resultat treffen dann beide Antiochener zusammen ²²⁾).

Wir haben oben bemerkt ²³⁾, wie unverhältnissmässig
viel tiefer und centraler Theodorus die menschliche Gotteben-
bildlichkeit vorstellig macht, als Chrysostomus; im Zusammen-
hang damit wird auch von ihm die Christologie bedeutsamer
gestaltet werden, und die Person des Erlösers in einem anderen
Lichte erscheinen, als dort. Durch den Fall war die Harmonie
der Welt nach Theodor wesentlich zerstört, und nicht nur
das Band, welches im Menschen harmonisch Leib und Seele
einte, ist gelöst, sondern der Mensch ist auch in der Stellung
zum Kosmos, kraft welcher er zusammenfassender Einheits-
und Zielpunkt war, wesentlich beeinträchtigt, er ist also
nicht mehr für die Welt der ideale Repräsentant göttlicher
Majestät und göttliches Ebenbild. Christus demnach muss
das göttliche Ebenbild in seiner absoluten Reinheit und
Vollkommenheit wieder darstellen und das sein, was Adam
durch die Sünde aufhörte zu sein, Centralpunkt der Welt.
Dies kann aber Christus nicht sein, wenn er nicht wahrer
und vollkommener Mensch ist, — und von dieser Ueberzeugung
aus kommt Theodor dazu, die volle Menschheit Christi in
allen Stücken zu betonen, auch in dem Punkt der Freiheit.
Während der gemeinsame Gegner der antiochenischen Schule,
Apollinaris, in der richtigen Erkenntniss, dass, sobald
Christo eine menschliche Seele zuzuschreiben sei, auch die
Freiheit ihm nicht abgesprochen werden könne, dazu geführt
wurde, die menschliche Seele Christi zu leugnen, um die
Möglichkeit der Veränderlichkeit von ihm ferne zu halten,
machte Theodor allen Ernst mit der Menschheit auch in

²²⁾ Zum Folgenden zu vgl. die scharfsinnige Untersuchung Dorners,
Christologie II, 33 ff.

²³⁾ Oben S. 62.

diesem Stück, der Willensfreiheit. So allein ist die Möglichkeit zu einer ethischen Betrachtung der Person Christi angebahnt, und wir werden nicht irren, wenn wir diesen ausserordentlich bedeutsamen Schritt auf das sorgfältige Studium der heiligen Schrift, und auf das Bestreben, die Bibel historisch zu verstehen und auszulegen, wie es dem Antiochener eigen war, zurückführen, da dies ihn nöthigte, das Charakterbild Christi abweichend von der überlieferten Weise zu zeichnen. Dass auch Chrysostomus, der feinsinnige Beobachter und sorgfältige Kenner der heiligen Schrift, von diesem Punkt aus dazu geführt worden ist, die menschliche Natur Christi, als Substrat seiner historischen Erscheinung und seines Werkes, in ihrer Wahrheit aufrecht zu halten, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können, und es ist ihm ein tiefer sittlicher Ernst, wenn er alle Versuche, diese menschliche Seite Christi zu beeinträchtigen oder zu verflüchtigen, abweist; er weiss recht gut, dass die Wahrheit der geschichtlichen Erlösungsthat und die Vorbildlichkeit Christi auf seiner ungeschmälerten und leidensfähigen Menschheit beruht. Dieses ethische Interesse, die Menschheit Christi zu betonen, ist unleugbar ein Berührungspunkt mit der Christologie Theodors. Beide sind ferner darin einig, die beiden Naturen Christi sorgfältig auseinanderzuhalten, um jede Absorbirung der Menschheit durch die Gottheit, jede Beeinträchtigung der vollen menschlichen Natur abzuwehren. Während aber Chrysostomus sich begnügt, seine Ueberzeugung wiederholt auszusprechen, im Uebrigen aber auf eine tiefere Begründung verzichtet, kommen seinem Freunde ebensowohl die anthropologischen Voraussetzungen seines Systems, als auch die theologischen zu Statten ²⁴⁾. Dass nämlich die Verbindung beider Naturen keine physische sein könne, begründet er durch die Unterscheidung einer doppelten Präsenz Gottes.

²⁴⁾ Von besonderem Werth für die Kenntniss der Christologie Theodors sind die Fragmente seiner Schrift: *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die Leontius bewahrt hat; bei A. Mai, Nova Coll. VI, 300 sqq.

Gott ist allgegenwärtig, ἄπειρος und ἀπερίγραφος seinem Wesen nach, und als solcher auf schlechthin gleiche Weise in allen Wesen, auch [den leblosen und unvernünftigen: τὴν φύσιν πάρεστι τοῖς πᾶσιν. Verheisst also Gott schon im Alten Testament seinen Lieblingen ein besonderes Nahesein, so kann es keine physische Gegenwart bezeichnen, es kann aber auch nicht eine Kraftäusserung (ἐνέργεια) sein, denn entweder käme diese ebenfalls allen Dingen zu, oder, wenn sie nur Einigen zu Theil würde, so würde damit Gottes unumsehränkte Allgegenwart und Allwirksamkeit verletzt werden. Somit bleibt nur übrig sein ethisches Einssein mit dem, in welchem er wohnen will, die εὐδοκία, das göttliche Wohlgefallen: Τῇ εὐδοκίᾳ τῷ μὲν ἐστὶ μακρὰν, τῷ δὲ ἐγγύς — — —. Ἀπασὶ πάρεστι τῇ φύσει, καὶ κεχώρισται ὧν ἐθέλει τῇ γνώμῃ²⁵⁾. Erweist er so die Unmöglichkeit physischer Einwohnung Gottes in menschlicher Natur aus dem Wesen Gottes her, so kommt er an einer andern Stelle zu dem nämlichen Resultat von der anthropologischen Seite her: die menschliche Natur ist unfähig, eine essentielle Einigung mit dem λόγος einzugehen, denn nur Gleichwesentliches (ὁμοούσια) kann physisch zu einer Einheit zusammengehen; bei verschieden gearteten (ἐτερούσια) Elementen aber würde höchstens noch von einer σύγχυσις die Rede sein können, aber nicht von einer Einigung. Daher ist die moralische Einigung (ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἔνωσις) festzuhalten, welche die Naturen unvermischt erhält und mit der Einheit der Person und des Willens zugleich die Gemeinsamkeit in der Bezeichnung der Wirksamkeit aufweist, so dass also mit dem gesonderten Fortbestand der Naturen eine Einheit ihrer ethischen Bethätigungen oder Willensäusserungen (wie ἀνθεκτικότητα, δεσποτεία, ἐξουσία) wohl vereinbar ist²⁶⁾. Indem also

²⁵⁾ Leontii Fragmenta, in Mai, Nova Coll. VI, 301 sq.

²⁶⁾ Ἐκ τῆς πρὸς Δόμνον ἐπιστολῆς (Mai, Nova Coll. VII, 69): — ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἔνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν ἀνθεκτικὴν, δεσποτείαν, ἐξουσίαν κτλ., — — μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην, ἐνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν

Theodor von der physischen Gegenwart Gottes seine ethische unterscheidet, „schafft er durch jene Unterscheidung eines ethischen Seins Gottes im Menschen von dem allgegenwärtigen Sein seiner φύσις und ἐνέργεια Raum für eine eigenthümliche Verbindung Gottes mit der Menschheit“²⁷⁾. Steht es ihm also fest: οὐσία μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεόν, τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστίν. — — — Ἀλλὰ οὖν, ὡς εὐδοκία λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει, oder σχέσει τῆς γνώμης²⁸⁾, so bestimmt er den Begriff der εὐδοκία näher dahin: ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ, sein heiliges Wohlgefallen am Guten, verbunden mit einer continuirlichen Gnaden-erweisung, da dies göttliche Wohlgefallen nach Theodor kaum ohne Actualität gedacht werden kann. Ist nun aber Gott schon frommen Menschen in dieser Weise nahe, so dass seine εὐδοκία in ihnen wohnt, so fragt sich, wie sich dies verhielt mit Christus? Theodor antwortet, dass von den ersten Anfängen dieser historischen Person an Gottes heiliges Wohlgefallen sich auf dieselbe gerichtet und sie zur Vereinigung mit dem λόγος zubereitet habe. Diese Vereinigung geschah allerdings schon im Moment der Zeugung principiell; aber sie war zugleich eine werdende, sich stetig vollendende, und zwar in einem continuirlichen, harmonischen Process. Ohne Schwanken wählte er das Gute, auf welches sein Wille unwandelbar gerichtet war, denn er hatte eine grosse ἀπέχθεια πρὸς τὸ κακόν, ἀσχέτω δὲ στοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἐαυτὸν συνάψας, — — — ἄτρεπτος λοιπὸν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς διετηρεῖτο. Und nicht wie die andern Menschen hatte er einen Bruchtheil des heiligen Geistes (μερικὴν τοῦ πνεύματος

ἐνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτερουσίων διέψευσται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος. Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἐνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάσσων φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους, ἐν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσι καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν, μετὰ τῆς ἐπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας.

²⁷⁾ Dorner a. a. O., S. 46.

²⁸⁾ Mai, Nova Coll. VI, 300—301.

τὴν μετουσίαν), sondern seine ganze Fülle empfing er²⁹⁾. Er erfüllte die Tugend ἀκριβέστερον καὶ μετὰ πλείονος εὐχερείας, ἢ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις ἦν δυνατόν³⁰⁾. Er war also in einem sittlichen Kampf und Process vom *posse non peccare* zum sittlich errungenen *peccare non posse*, und der Punkt, wo dieser Process abschliesst, ist die Auferstehung, auf die der Zustand vollkommener harmonischer Einigung und unwandelbarer Heiligkeit folgt. Christus musste sündlos sein, um das Urtheil des Todes für uns zu cassiren; um aber sündlos zu sein, musste er versucht werden, denn nicht durch die vollständige Unversuchbarkeit wird Jemand sündlos, sondern durch das Bestehen in der Versuchung³¹⁾. So ist Christus für uns τύπος, sofern die Menschheit im ersten Aeon bis zur Auferstehung ebenfalls im Werden begriffen ist, auf den dann der zweite Aeon abgeschlossener Vollkommenheit folgt³²⁾. Erscheint in diesen Stellen der Unterschied zwischen Christus und gottgeliebten Männern des Alten und Neuen Bundes als ein nur quantitativer, so wird man doch mit Dörner³³⁾ sagen müssen, dass derselbe ein specifischer ist darum, weil Theodor an der übernatürlichen Geburt und der Sündlosigkeit Jesu festhält, und weil ausserdem die menschliche Natur durch ihre Verbindung mit dem Logos in eine ganz unvergleichbare Sphäre gerückt wird.

Wir haben diese christologischen Ideen des vorzüglichsten Wortführers der antiochenischen Schule etwas ausführlicher darzulegen versucht, um die Principien dieses consequenten

29) Nova Coll. VI, 301 sq.: — — ὥστε ἐνοικήσας ὅλον μὲν ἐαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἤνωσε, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ὡς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὧν φύσει μετέχειν. — 303: Ταχύτερον τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν διακριτικὴν δύναμιν ἐπεδείξατο. — — 304: Χριστὸς ἡξιώθη τῆς τοῦ πνεύματος ἐνοικήσεως — — οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς. Οὗτος μὲν γὰρ ὅλην τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ἐν ἐαυτῷ ἐδέξατο, ἑτέροις δὲ μερικὴν παρεῖχεν τοῦ παντὸς πνεύματος τὴν μετουσίαν.

30) l. c., p. 304.

31) Zu Luc. 4, 1 ff. (Comm. ed. Fritzsche, p. 14).

32) Mai VI, 303.

33) a. a. O. II, 48.

Dyophysitismus zu erkennen, welchen Chrysostomus, obgleich er zu solchen fundamentalen Betrachtungen nicht kommt, entschieden vertritt; die Hauptsache hat er doch auch: die Abweisung physischer Vermischung und das Festhalten an ethischer Einigung. In den weiteren Consequenzen gehen beide Männer fast gänzlich zusammen; beide sondern mit Sorgfalt die beiden Naturen, um die menschliche in ihrer vollen Bethätigung und wahrhaften Existenz zu belassen; nur scheint bei Chrysostomus die Idee seines Freundes von einer allmäligen Unterwerfung der menschlichen Natur unter den Logos keinen Anklang zu finden, wenigstens fehlen dafür hinlänglich sichere Andeutungen, und er scheint demgemäss nicht einen fortgehenden sich vervollkommnenden Zustand der Einigung, sondern einen von Anfang an gesetzten, in sich abgeschlossenen Act der Zusammenfügung angenommen zu haben. In den folgenden Aussagen aber stimmen sie überein. Nur nach seiner menschlichen Natur, sagt Chrysostomus ³⁴⁾, ist Christus sterblich gewesen, zwar nicht in Folge von Sünde, sondern in Folge der Annahme einer irdisch-sterblichen Natur, und vermöge seiner menschlichen Natur allein hat er eine Scheu vor Leiden und Tod. Daher kann Paulus an der Stelle Hebr. 5, 7, wo von dem Geschrei und den Thränen Christi die Rede ist, nur von der menschlichen Natur reden ³⁵⁾; und wenn von einer Erhöhung Christi die Rede ist, so könne damit keineswegs die göttliche Natur gemeint sein, die nie aus dem Zustand der Erhöhung entfernt oder in einen Zustand der Niedrigkeit versetzt worden ist, sondern lediglich

³⁴⁾ In Philogon. hom. (I, 353): *εἰ γὰρ ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, ἀλλὰ θνητὸν σῶμα ἀνέλαβε*. — De consubst. hom. (I, 368): *τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν ἀσθενεῖαν ἡμῖν ἐνδείκνυται, — ἀναδυομένης καὶ ὀκνοῦσης διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθεῖσαν αὐτῇ φιλίαν παρὰ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν παρόντα βίον*.

³⁵⁾ In ep. Hebr. hom. 8: *περὶ τῆς σαρκὸς εἴρηται, διὰ τὴν σάρκα ταπεινὰ φθέγγεται*. So rede auch Johannes in der Stelle des Evangeliums 12, 37 nur von Christi menschlicher Natur: in Joh. hom. 66.

die menschliche Natur³⁶⁾. Daher versteht es sich auch von selbst, dass die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei der Geburt und im ferneren Leben Christi nur auf die menschliche Natur zu beziehen ist, wie denn auch in der Taufe der heilige Geist nur auf diese ausgegossen worden ist, weil es ein unerträglicher Gedanke wäre, dass der λόγος vom heiligen Geist gesalbt werden solle; ἡ θεότης οὐ χρίεται, ἀλλ' ἡ ἀνθρωπότης³⁷⁾, und die göttliche Natur war eines himmlischen Segens nicht bedürftig, wohl aber die ἀνθρωπίνη φύσις³⁸⁾. Wenn also im Evangelium Johannis erzählt wird, dass Christus aus dem Grunde nicht in Judäa gewandelt sei, weil die Juden ihn zu tödten trachteten, dann aber von ihm berichtet wird, dass er durch die Menge der Gegner hindurchgestrichen sei, ohne dass Einer die Hand gegen ihn zu erheben wagte, so ist in diesen zwei Sätzen absichtlich ein Zeugniß für die Wahrheit der menschlichen und göttlichen Natur ausgesprochen: ἐπεδείκνυτο καὶ τὰ τῆς θεότητος, καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος. Ferner, wenn Christus sagt, er habe nicht Macht, und wenn Geringes von ihm ausgesagt wird, müsse man nur an die menschliche Natur denken; sobald er aber von seiner Macht und Herrlichkeit rede, sei wieder nur die göttliche Natur gemeint, ἔφηνεν ὡς ἄνθρωπος, καὶ ἐφαίνετο ὡς θεός³⁹⁾. So wie Theodorus bei der starken Betonung der menschlichen Natur das ethische Interesse hat, das Vorbildliche in der Erscheinung Christi recht klar zum Ausdruck zu bringen, so zeigt sich dieser echt antiochenische Zug auch bei Chrysostomus, wenn er sagt, dass Christus Alles, was er auf menschliche Weise gethan habe, nicht bloss in der Absicht gethan habe, um uns die Wahrheit der menschlichen Natur zu enthüllen, sondern zugleich auch deshalb, um uns ein Vorbild und Ideal der Tugend vorzuhalten und uns dazu

36) In Hebr. hom. 4: Μὴ νομίσης, δόξης πρόσληψιν αὐτῷ γίνεσθαι, ἐκείνην γὰρ τὴν τῆς φύσεως εἶχεν αἰεὶ, οὐδὲν προσλαβών. So bemerkt er auch zu Hebr. 7, 26: ὅτι περὶ τῆς ἀνθρωπότητος τὸ πᾶν εἴρηται.

37) In Hebr. ep. hom. 3.

38) In Psl. 45 expos.

39) In Joh. hom. 47.

zu erziehen; denn wenn er Alles als Gott gethan hätte, woher sollten wir lernen, was wir zu thun hätten? ⁴⁰⁾ So erscheint auch hier Christus in seiner sittlichen und vorbildlichen Bedeutung, als Urbild der gefallenen Menschheit, zu dem sie erneuert werden muss, als idealer Mensch, — eine Betrachtung, welche der antiochenischen Schule eigenthümlich ist, und die von grosser Tragweite hätte sein können, wenn sie von der Kirche energischer und consequenter weiter fortgebildet worden wäre. — Hat Christus also nie aufgehört, Sohn des allmächtigen Gottes zu sein, durch keinerlei Schranken behindert und beeinträchtigt, dem Vater *ὁμοούσιος*, allwissend und allmächtig wie der Vater ⁴¹⁾, so kann nur häretischer Unverstand meinen, Christus habe seine Wunder mit Hülfe des Vaters vollbracht ⁴²⁾. Wenn er doch vor der Vollbringung der Wunder zu seinem himmlischen Vater betet, so thut er es nicht seinetwegen, sondern der Anwesenden halber, in einer Art Accommodation an ihr geringes Verständniss (*διὰ συγκατάβασιν*), und wenn Christus selbst sagt: „Der Sohn kann Nichts von sich selbst thun“ (Joh. 5, 19), so ist der Sinn ohne Zweifel dieser: Der Sohn kann Nichts thun, was dem Vater feindselig entgegengesetzt ist ⁴³⁾. Den Ausdruck *θεοτόκος*

⁴⁰⁾ In Joh. hom. 48.

⁴¹⁾ Ibid. hom. 30: *ἦδὲ συμβησόμενον τὸ κατὰ Σαμαρείτας*. Ibid. hom. 37 (zu Joh. 5, 39): *ὁ πατήρ μου ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι, ἴσον ἐστὶν ἑαυτὸν δεικνύντις τῷ θεῷ*. — Nicht durch Hören oder Sehen wusste Christus, was er wusste, sondern kraft seiner göttlichen Natur wusste er Alles: in Joh. hom. 29: *ἐν τῇ φύσει τὸ πᾶν εἶχε, τέλειος ἐκ τῶν πατρικῶν προελθὼν κόλπων, καὶ οὐ δεόμενος τοῦ διδάσκοντος*. Wenn Christus vor dem Grab des Lazarus fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ thut er es nicht, weil er es nicht wusste, sondern in pädagogischer Absicht, in ähnlicher Weise, wie Gott den Adam fragte: „Adam, wo bist du?“ (hom. de Lazar. quatrid. V, 148, eine Homilie, die allerdings in ihrer Authentie nicht ganz gesichert ist, die aber ihrem Lehrgehalt nach mit seinen Sätzen übereinstimmt).

⁴²⁾ In Joh. hom. 23.

⁴³⁾ De Lazar. quatrid. hom. — De precibus Christi hom. (V, 617): *εὐχεται* (sc. Χριστός) *διανυκτερεύων ἐν ταῖς ἐρημίαις, ἡμᾶς παιδεύων καὶ νοουθετῶν*, — — *καὶ ἵνα μάθητε, ὅτι συγκαταβάσεώς ἐστιν ἡ εὐχή*. —

von Maria zu gebrauchen, kann demgemäss dem Chrysostomus nicht wohl einfallen, und in der That sind die Stellen, wo er es thut, anerkannt unecht (wie in dem Sermo de uno legislatore). Nur anaphorisch, wie auch bei Theodor, und in einer Accommodation an populäre Vorstellungen hätte er diesen Terminus anwenden können, denn bei der von ihm statuirten ethischen *συνάρφεια* der Naturen war nur ein anaphorischer Gebrauch dieses Namens zulässig, obgleich er, da dieser Name noch nicht Streitobject geworden war, weniger ängstlich in seiner praktischen Anwendung zu sein brauchte. Ganz so wie Theodor redet er davon, dass in Christo der Logos wie in seinem Haus oder Tempel gewohnt habe, — ein Bild, das er zu verschiedenen Malen anwendet ⁴⁴).

Es fällt sofort in die Augen, wie gross der Consensus zwischen Chrysostomus und Theodorus ist, sobald es darauf ankommt, die Bethätigungen und Lebensäusserungen beider Naturen zu beschreiben und die menschliche in ihrer ganzen Fülle zur Anschauung zu bringen; — fast geht Theodor noch etwas weiter, als sein Gesinnungsgenosse, und braucht Ausdrücke, die an den Adoptianismus anstreifen. Das Wort des Vaters: „Das ist mein lieber Sohn“, kann nicht de deo verbo gesagt sein, — das zu denken wäre *insania*, sondern geht auf die menschliche Natur und ist gesagt im Vergleich mit anderen Söhnen, die nicht geliebt sind ⁴⁵). Durch diese Stimme wird die *adoptio in baptisate* bezeichnet ⁴⁶). Ebenso-

In Hebr. hom. 8 (zu Hebr. 5, 7): ὁρᾷς, ὅτι περὶ τῆς σαρκὸς εἴρηται. Der Apostel sagt an dieser Stelle, dass Christus erhört sei, weil seine Hörer noch nicht die *προσήμενα δόξα* von ihm hatten. — Zu vgl. in Joh. hom. 37.

⁴⁴) In Psl. 45 exp.: πᾶσα ἡ χάρις ἐξεχύθη εἰς τὸν ναὸν ἐκεῖνον. — Ὁ ναὸς ἐκεῖνος ὁλόκληρον τὴν χάριν ἔλαβεν. Zu vgl. Comm. in Proverb. (in Mai, Nova Patr. Biblioth. IV, pars 3, p. 166): ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ κατεσκεύασεν οἶκον, τὴν ἐκ παρθένου σάρκα.

⁴⁵) Comm. in Matth. 3, 17 (Fritzsche, p. 3).

⁴⁶) Comm. in Luc. 3, 22 (p. 12): „Hic est filius meus dilectus“ — in baptisate adoptionem demonstrat secundum comparisonem Judaicae adoptionis. — Propter hoc et vox Patris fiebat adoptionem confirmans, et Filii nominatione per adoptionem secundum gratiam eum, qui vere

wenig können die Worte: „Dein Gott hat dich gesalbt“ (Hebr. 1, 9) auf die göttliche Natur Christi bezogen werden, die ja vom heiligen Geist Nichts empfangen kann⁴⁷⁾. Eine physische Einigung also absolut ausschliessend sagt er: „concurrunt in unum ambae propter assumptionem et propter adunationem, quae ex assumptione facta est“⁴⁸⁾; Christus ist Gott nach der ewigen Natur aus dem Vater, nach der zeitlichen Annahme der menschlichen Natur Mensch; aber nicht durch μεταβληθῆναι ist der λόγος σὰρξ geworden, sondern durch das ἀναλαβεῖν σάρκα⁴⁹⁾. Der Leib Christi ist also als Tempel des Logos anzusehen⁵⁰⁾, — ein Bild, welches wie bei Chrysostomus die Ausschliessung aller physischen Vorstellungen recht ersichtlich macht. Auch darin ist völlige Uebereinstimmung mit Chrysostomus, dass er die Jungfrau Maria nur anaphorisch θεοτόκος genannt wissen will; sie ist ἀνθρωποτόκος τῇ φύσει τοῦ πράγματος, θεοτόκος ἀναφορᾷ, nämlich ἐπεὶ περ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης⁵¹⁾. Es ist eine Art Prolepsis, wenn man sie Gottesgebärerin nennt; doch lässt er den ungenauen Ausdruck wohl durchgehen. Um die ethische Einigung der Naturen anschaulich zu machen, gebraucht er das für seine Betrachtung sehr charakteristische Bild der Ehe, von der es auch gesagt sei: μία σὰρξ. — — Εἵπομεν ἄν — — κατὰ ἐνώσεως λόγον

filius est, demonstrabat: cuius conjunctio ad veram et firmam adoptionem istum constituebat. — Vgl. in Joh. 20, 17 (p. 40): ipse (sc. homo) gratia adoptionem meritis et deum suum appellat.

⁴⁷⁾ P. 162 (bei Fritzsche): qui autem de spiritu unctus est, omnimodo aliquid assumpsit. Quis autem furens dicat de Spiritu aliquid assumpsisse divinam naturam?

⁴⁸⁾ Zu Röm. 1, 2—3 (Comm. S. 45—46).

⁴⁹⁾ Zu Luc. 22, 39 ff. (S. 17).

⁵⁰⁾ Zu Joh. 20, 17 (Comm. S. 40). Das Wort: „Zu meinem Vater und zu eurem Vater“ bezieht sich auf das templum dei verbi, auf den pro nostra salute assumptus homo (weil der λόγος nie aus Gottes Gemeinschaft gekommen ist).

⁵¹⁾ Leont. Fragm. Mai VI, 309.

εἰκότως, ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο πρόσωπα, ἀλλ' ἓν, δηλονότι τῶν φύσεων διακεκριμένων. Doch ist er bemüht, die Gedanken an eine Zweiheit der Personen fern zu halten: διακεκριμέναι αἱ φύσεις, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον τῇ ἐνώσει ἀποτελούμενον⁵²). In richtiger Consequenz muss nun auch alles Leiden, aller Affect von der göttlichen Natur ferngehalten werden; nicht die θεότης leidet in Christo Beschwerden, sondern das σῶμα, dieses hungert, dürstet, ist matt und weint. Daher auch seine Thränen nicht Thränen des Mitleids und des Schmerzes sind, sondern zum Vorbild und zur Lehre vergossen, damit wir lernten, wie weit unsere Trauer um die Verstorbenen gehen solle⁵³). Wenn Christus fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt“ (Joh. 11, 34), so darf man nicht meinen, er habe es nicht gewusst, ἀλλ' ὥστε δοκεῖν τάξιν τινὰ τῷ πράγματι διδόναι καὶ μὴ μετ' ἐπιδείξεως τὸ θαῦμα ἐργάζεσθαι⁵⁴). Nach seiner Gottheit war Christus nicht versuchbar, wohl aber nach seiner σὰρξ. Nur der Mensch Jesus wurde vom Teufel versucht, und was er zum Teufel redet, spricht er als Mensch, nicht als Gott⁵⁵); und wenn er bangt vor dem Leidenskelch und vor dem Tode, und wenn er gestärkt wird von den Engeln, so geschieht dies durchaus nur nach seiner menschlichen Natur⁵⁶). Endlich auch in der Lehre

⁵²) Mai VI, 305.

⁵³) Zu Joh. 11, 35 (Comm., p. 32): οὐ συμπαθείας καὶ οἴκτου ἐστὶ τὰ δάκρυα τοῦ σωτήρος, ἀλλὰ τύπου καὶ διδασκαλίας· μέτρα γὰρ ὀρίζει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, μέχρι πόσου ἐπιτάξιν δεῖ τοῖς κοιμωμένοις τὸ δάκρυον, καὶ μὴ πέρα τοῦ προσήκοντος ἐπὶ νεκροῦς πρὸς θρήνους ἐξάγεσθαι. — Οὐ τῆς θεότητος τῷ καμᾶτῳ δαμαζομένης, ἀλλὰ τοῦ σώματος τὰ ἐκ φύσεως ἐπακολουθοῦντα συμπτώματα δεχομένου — —.

⁵⁴) Zu Joh. 11, 34 (p. 32 bei Fritzsche).

⁵⁵) Zu Luc. 4, 1 ff. (p. 13 u. 15): Οὐ γὰρ εἰδὼς τὸν θεὸν λόγον ἐπείρασεν ἄν, — ἀλλὰ κατὰ τὴν σάρκα, καθ' ἣν ἀληθῶς καὶ ἐπείνασε καὶ ἐπειράσθη. — Οὐ γὰρ ὡς θεὸν ἐπείραζεν ὁ διάβολος, οὐδὲ ὡς θεὸς πειραζόμενος ἀπεκρίνατο, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπεκρίνατο κτλ.

⁵⁶) Zu Luc. 22, 39 ff. (p. 16): — δειλιᾷ τὸν θάνατον κατὰ φύσιν ἀνθρώπων καὶ εὐχεται καὶ ἐνισχύεται ὑπὸ ἀγγέλου,

von der Aneignung Christi zeigt sich die scharfe Auseinanderhaltung der Naturen; denn nach Col. 1, 13: *μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* treten wir in Gemeinschaft nicht des *θεὸς λόγος*, sondern des *ἄνθρωπος ἀναληφθεὶς*, da ja in Bezug auf den *λόγος* keinerlei Veränderung und Wechsel der Verhältnisse ausgesagt werden kann, und *υἱὸς ἀγάπης* wird er genannt, *ὥς οὐ φύσει τοῦ πατρὸς ὄντα υἱόν, ἀλλ' ἀγάπη τῆς υἱοθεσίας ἀξιωθέντα τούτων* ⁵⁷⁾.

Bei genauerer Vergleichung beider Männer dürfte allerdings eine geringe, nicht principielle Differenz wahrgenommen werden, auf die wir schon oben hinzuweisen Gelegenheit hatten, und die lediglich einen praktischen Grund hat, sofern Chrysostomus nicht mit solcher Schärfe und Consequenz wie sein Freund die antiochenische Zweinaturenlehre zu entwickeln geneigt war. Mangel an Consequenz des Denkens einerseits, und die praktische Richtung seiner wissenschaftlichen Arbeiten andererseits führten ihn dazu, neben der Zweiheit auch die Einheit der Naturen zu betonen und in der Zeichnung des Lebensbildes Christi von der dogmatischen Formel mehr abzusehen. Wir denken hier an Aeusserungen, wo er von der fortwährenden und unlösbaren Vereinigung beider Naturen redet, wo er sagt, dass die menschliche Natur Christi, die durch die göttliche geweiht und erhöht ist, unsere Seelen gereinigt hat ⁵⁸⁾, wo also die erlösende Wirksamkeit Christi auf die beiden Naturen in ihrer Einheit zurückgeführt wird. An einer andern Stelle thut er Aeusserungen, die mit grosser Entschiedenheit auf die reale Einheit der Naturen dringen, über deren Glaubwürdigkeit man vielleicht Zweifel hegen dürfte ⁵⁹⁾: *Εὐσεβὲς, — — Χριστὸν ὁμολογεῖν ἐν θεότητι τέλειον καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον, ἓνα υἱὸν μονογενῆ, οὐ διαιρού-*

⁵⁷⁾ Bei Fritzsche, p. 141.

⁵⁸⁾ Advers. Jud. hom. 5: *τὸ σῶμα τὸ δεσποτικόν* (d. i. die menschliche Natur Christi) *τὴν κοινὴν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης γενομένην θυσίαν, ἣ τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἐξεκάθηρε καὶ τὰς ἀμαρτίας κατέλυσε καὶ τὸν θάνατον ἔσβεσε, κτλ.*

⁵⁹⁾ Nicephori Antirrheth. contra Euseb. in Spicileg. Solesm. I, 477 ff.

μενον εἰς υἱὸν δυνάδα, φέροντα δὲ ὁμῶς ἐν ἑαυτῷ τῶν ἀχωρίστων δύο φύσεων ἀσυνγχύτους τὰς ιδιότητας, οὐκ ἄλλον καὶ ἄλλον, — μὴ γένοιτο —, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν λόγον, σάρκα ἡμετέραν ἡμφιεσμένον, κ. τ. λ. Aber auch zu Hebr. 7, 26 bemerkt er ⁶⁰⁾: ὅτι περὶ τῆς ἀνθρωπότητος τὸ πᾶν εἴρηται, und fügt hinzu: ὅταν δὲ εἴπω ἀνθρωπότητα, θεότητα ἔχουσαν λέγω, vertheidigt also eine solche reale Vereinigung der Naturen, in der die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann. So könnte es scheinen, als hätte Chrysostomus erreicht, was die kirchliche Lehre zu erreichen hatte: eine wahre gottmenschliche Person; aber wie wenig dies der Fall ist, wie auch die antiochenische Schule überhaupt und selbst Theodor von Mopsueste, der doch sehr bedeutsame Ansätze dazu geboten hat, nicht im Stande war, dies Ziel zu erreichen, ist ersichtlich ebensowohl aus den theologischen, als anthropologischen Voraussetzungen zur Christologie. Wie sehr Theodor sich bemüht, das Gesamtbild Christi ethisch zu erfassen, es kommt bei ihm doch nicht zu einer wirklich einheitlichen Person; — es ist eine moralische Einheit, sofern in der Wirksamkeit und den Willensäußerungen nach Aussen eine vollständig harmonische Einheit beider Naturen zu Tage tritt; — aber das Auseinandertreten in zwei selbständige, selbstbewusste und handelnde, um zwei nebeneinanderbestehende Centra sich bewegende Personen wird von ihm nur mühsam verdeckt ⁶¹⁾.

Vergegenwärtigen wir uns die anthropologischen

⁶⁰⁾ In Hebr. hom. 13.

⁶¹⁾ Mit Recht sagt Dörner, Christologie II, 53: „Zu einem wirklich gottmenschlichen Wollen und Denken kommt es bei ihm nicht, weil ihm das Innerste beider Naturen, die er zugleich als Personen denkt, ausser einander stehen bleibt, nicht etwa nur vor der Annahme der Menschheit, noch bloss während Christi Entwicklung, sondern ewig. Als Eine Person erscheinen sie streng genommen nur nach aussen, wie das Bild der Ehe andeutet, nach innen sind sie zwei, aber im Verhältniss der Harmonie stehende Personen, ja so innig verbunden, dass der Impuls des Logos in Christus Alles wirkt.“

Gedanken des Chrysostomus, in denen eine wesentliche Corruption der menschlichen Natur ausgeschlossen und eine Erbsünde nur in sehr bedingtem Sinne angenommen wurde, so wird man allerdings nicht behaupten können, die menschliche Natur habe zu ihrer Erlösung einer Menschwerdung des Logos nicht bedurft; vielmehr fordert es das System des Chrysostomus, dass eine Neuschöpfung zur Wiederaufnahme unserer Natur in die Gottesgemeinschaft stattfinde. Aber dass zur Darstellung einer absolut sündlosen Persönlichkeit, in der das Ebenbild Gottes in absoluter Kräftigkeit und Reinheit sich darstellte, und die sowohl durch das heilige Vorbild, als auch durch den erlösenden Tod eine Neuschöpfung begründete, eine vollständige Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche und eine innige Durchdringung der Naturen nöthig gewesen wäre, ist nicht einzusehen. Es genügte vielmehr vollständig das ethische Band, die *συνάφεια*, in welcher die menschliche Natur in allen Punkten der Einwirkung des Logos theilhaftig und von ihm getragen und geheiligt ist. Dazu kommt von der anderen Seite der Gottesbegriff des Chrysostomus und seine trinitarischen Vorstellungen, welche die Idee einer realen gottmenschlichen Persönlichkeit ausschliessen. Wird Gott lediglich unter der physischen Kategorie des Absoluten angeschaut, und steht er in schlechthiniger Erhabenheit und Unerschlichkeit über allem endlichen Sein, welches ihn zu erkennen vollständig unvermögend ist, so mag noch so sehr neben der Einheit des Wesens die Dreiheit der Hypostasen betont werden, zu einem innergöttlichen ethischen Verhältniss kann sich die Betrachtung nicht erheben, — und demgemäss auch nicht zu einer befriedigenden Vorstellung von der Menschwerdung Gottes. Der Logos als der absolute, ewige, unwandelbare und unerforschliche (*ἄπειρος, ἀπερίγρατος*) Gott kann unmöglich etwas von seiner göttlichen Würde einbüssen oder einer Veränderung unterworfen und irgendwie durch Schranken des Raums gehemmt sein, da er überall auf gleiche Weise ist. Dieses Axiom steht dem Chrysostomus unerschütterlich fest, und alle anderen Sätze resultiren von selbst daraus. Es war diesem Vordersatz ganz entsprechend, wenn er gern von

einer Einwohnung des Logos in der Menschheit redete, so dass die menschliche Natur gleichsam ein Tempel für den Logos war ⁶²). Es kann wohl zu einem dynamischen Verhältniss zwischen göttlicher und menschlicher Natur kommen, aber nicht zu einer realen Vereinigung. Von einem Herabsteigen in das Fleisch, von einer Raumveränderung zu reden, ist ihm widersinnig; der Logos ist uns nur durch die leibliche Natur (σάρξ) sichtbar geworden: οὕτω πρὸς ἡμᾶς παρεγένετο, οὐ τόπον ἀμείψας ἐκ τόπου. Πῶς γὰρ ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ πάντα πληρῶν; Ἀλλὰ διὰ σαρκὸς ἡμῶν φανερωθεῖς ⁶³). Und zu wiederholten Malen verwahrt er sich gegen die Vorstellung von irgend einer Veränderung, der der Logos wäre unterworfen worden. Der Sohn Gottes, — so sagt er dem entsprechend ⁶⁴) — ist als Bräutigam gekommen zu seiner Braut und hat verlassen den väterlichen Thron, οὐ διὰ μετástασιν, ἀλλὰ συγκατάβασιν, καὶ γὰρ καὶ μεθ' ἡμῶν ὢν μετὰ τοῦ πατρὸς ἦν. Die Erniedrigung also (ταπείνωσις), von der Phil. 2 die Rede ist, darf nicht als eine wirkliche und wesentliche Erniedrigung angesehen werden, sondern als eine ethische, τοῦ φρονήματος ⁶⁵). Es ist hier zu erinnern an die Meinung Theodors, der bei den Worten: Λόγος σὰρξ ἐγένετο sich ebenfalls vor der Vorstellung verwahrt, als ob sie eine Umwandlung oder Veränderung der göttlichen Natur enthielten (ein μεταβληθῆναι), und vielmehr nur die Annahme des Leibes (ἀναλαβεῖν σάρκα)

⁶²) S. oben S. 116.

⁶³) Advers. Jud. hom. 5. — Zu vgl. in Phil. hom. 11: Τὸν θρόνον ἀφείς τὸν πατρικὸν — μὴ πάλιν μετástασιν νομίσῃς, τὸν γὰρ οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν αὐτὸς πληροῖ. — In Hebr. hom. 3: Οὐκ ἐκ τόπου εἰς τόπον μετέβη, ἀλλὰ σάρκα ἀνέλαβεν. — In Psl. 45 expos.: Die Erniedrigung Christi ist nicht eine μεταβολή, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας συγκατάβασις. Er ist zugleich im Schooss der Jungfrau, und auf dem Thron Gottes allgegenwärtig und unbeschränkt, in Psl. 51 (III, 876): ὁ πανταχοῦ παρὼν πῶς ἐν τῇ μήτρᾳ ἦν καὶ οὐ συνεκλείετο; καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ μήτρᾳ ἦν καὶ ἐν τῷ θρόνῳ ἐκαθέζετο· τὸ δὲ πῶς, οὐκ οἶδα, πίστει δέχομαι.

⁶⁴) Hom.: „quales ducendae sint uxores“ (V, 361).

⁶⁵) In Phil. hom. 6 giebt er die Ethymologie des Wortes ταπεινοφροσύνη, und zwar sagt er: διὰ τοῦτο λέγεται, ὅτι τοῦ φρονήματος ἐστὶ ταπείνωσις, — und dies gilt auch von Christi Erniedrigung.

darin findet ⁶⁶⁾. Wird man also die christologischen Ideen des Chrysostomus auch nicht in dem Sinne doketisch nennen können, als ob er die Menschheit in Christo verflüchtigte und die Wahrheit der menschlichen Natur in Frage stellte, so wird man doch sagen können, dass die Gottmenschheit, oder die Einigung der Naturen zum blossen Schein, oder doketisch wird; und wie sehr das persönliche Lebensbild des Erlösers bei Chrysostomus an vielen Stellen unnatürlich und unwahrscheinlich wird, wie sogar der Schein der Verstellung und unwahren Accommodation nicht fern gehalten wird, das wird aus den gegebenen Ausführungen ersichtlich geworden sein ⁶⁷⁾. Das Nebeneinanderbestehen zweier hypostatischen Naturen hindert ganz nothwendig das Zustandekommen eines vollen gottmenschlichen Erlösers, und bei allen Bemühungen, die Einheit festzuhalten, ist ersichtlich, wie unversehens der Eine Christus zu einer unwahrscheinlichen und unklaren Zweiheit auseinandertritt. Und wenn auch, — wie wir oben zeigten, — Chrysostomus nicht in solcher Schärfe das antiochenische Dogma ausführt, wie Theodor, sondern dem Gemeindebedürfniss Rechnung tragend, nur selten zu den letzten Consequenzen fortschreitet, — im Princip ist er doch durchaus antiochenisch.

⁶⁶⁾ Zu Luc. 22, 39 (Comm. v. Fritz'sche, p. 17).

⁶⁷⁾ Erwähnenswerth ist bei dieser Gelegenheit ein anderer Kirchenlehrer, Eustathius, der dem Chrysostomus in vieler Beziehung verwandt erscheint, namentlich in der Christologie, und über den Dorner (I, 968 f.) so urtheilt: „Dabei ist nicht zu verschweigen, dass ihm nach Art der späteren Antiochener die Gottheit und die Menschheit Christi auseinander bleiben, zu keiner lebendigen Einheit kommen. Die Menschwerdung beschreibt er am häufigsten unter dem Bilde der Einwohnung des Logos in dem Tempel der Menschheit; die Einheit des Logos mit der Menschheit reducirt er auf die Salbung der Menschheit mit dem heiligen Geiste durch den Logos, der für sich bleibt. — — — Gott (der Logos aber ist Gott) erfüllt Alles, für ihn kann es also keine Bewegung geben von einem Ort zum andern. — Das muss nun auch auf die Menschwerdung angewandt werden. — Er kommt nur zu einem Hereinwirken des Logos in diesen Menschen, nie zu einem Menschgewordensein, also Menschsein des Logos“ —.

Es sind gewiss ehrenwerthe Versuche, welche die Antiochener, namentlich Theodorus, gemacht haben, mit der Wahrung der vollen Menschheit Christi sein persönliches Lebensbild anschaulich zu machen und wissenschaftlich zu begründen; — aber mehr als Versuche sind es nicht; und ob die heissen Kämpfe, die über dem Grab des Chrysostomus entbrannten, die Aufgabe gelöst oder der Lösung näher geführt haben, das steht dahin.

Wir werfen schliesslich noch einen Blick auf die Lehre von dem Werke Christi, worin Chrysostomus nicht viel mehr giebt, als die herkömmlichen Ausdrücke. Er schildert, oft in erhabenen und begeisterten Worten, die Grösse der Liebe Christi, der die Gemeinde als seine Braut geliebt hat, ohne Gegenliebe zu finden ⁶⁸), der vom Weibe geboren wurde als Davids Sohn, damit wir aufhörten, nur vom Weibe Geborene zu sein ⁶⁹). Die allgemeinen, meist in erbaulichem Gewand vorgetragenen Wendungen: Er hat sein Blut für uns gegeben, um uns zu erlösen, kehren häufig wieder. Die Menschwerdung Christi (*σῶμα δεσποτικόν*), das für alle Welt geschehene Opfer hat unsere Seelen gereinigt, hat Sünde und Tod zerstört, den Himmel geöffnet und unendliche Hoffnung gegeben ⁷⁰). Ehe er Fleisch annahm, waren Alle verloren, nach seiner Menschwerdung aber hat er den Fluch getilgt, den Tod zerstört, das Himmelreich erschlossen und unendliche Güter gebracht ⁷¹). Christus ist gekommen, umsonst sein Blut auszuschütten für die *οἰκουμένην* ⁷²). Er hat sich erniedrigt, dass er Dich erhöhet, ist gestorben, um Dich unsterblich zu machen, ist ein Fluch geworden, dass Du gesegnet wärest ⁷³). Mit grossem Nachdruck und mit überzeugender Kraft erweist Chrysostomus die Wahrheit der Auferstehung

⁶⁸) In Eph. hom. 20.

⁶⁹) In Matth. hom. 2 (zu Matth. 1, 1).

⁷⁰) Advers. Jud. hom. 5 (I, 456); — in Rom. hom. 7.

⁷¹) De petit fil. Zebed. (I, 381). In Hebr. hom. 5.

⁷²) De Jud. prodit. (V, 412).

⁷³) Exp. Psl. 45 (III, 185).

Christi, und an manchen Stellen legt er dieser Thatsache besonderes Gewicht bei, ohne dass er gerade den Mittelpunkt der erlösenden Thätigkeit Christi in seiner Auferstehung zu sehen scheint, denn er sagt an einer Stelle geradezu: *τὰ παθήματα τελείωσις καὶ αἰτία τῆς σωτηρίας* ⁷⁴⁾. Viel mehr ist dies der Fall bei Theodor von Mopsueste, welcher als Centralthatsache des Heils mit Entschiedenheit die Auferstehung Christi hinstellt ⁷⁵⁾. Durch Tod und Auferstehung hat uns Christus frei gemacht von diesem Aeon und uns die Hoffnung gegeben für das ewige Leben ⁷⁶⁾. Somit hat Christus die *λύσις* aller Uebel bewirkt und die Folgen der adamitischen Sünde getilgt ⁷⁷⁾. — Dass eine Menschwerdung des Sohnes Gottes auch abgesehen von der Sünde stattgefunden haben würde, scheint die richtige Consequenz aus den Sätzen des Chrysostomus zu sein. Schon oben ⁷⁸⁾ begegneten wir dem Gedanken, dass Gottes Sohn durch die Menschwerdung selbst gewonnen habe, zwar nicht in dem Sinne, dass die menschliche Natur wesentliches und für seine eigene Existenz unerlässliches Moment gewesen sei, sondern insofern, als er dadurch erst dem Menschengeschlecht bekannt geworden sei und an Würde gewonnen habe, und sofern überhaupt die Menschheit nothwendiges Substrat seiner Wirksamkeit war. Hier aber erschliesst sich die Nothwendigkeit der Menschwerdung noch von einer andern Seite, indem nach einigen Aussprüchen die menschliche Natur erst vermöge ihrer Eini-
gung mit dem Logos zu ihrer vollen Bestimmung gelangen konnte. Indem Christus die menschliche Natur als *ἀπαρχή* annahm und sie Gott darbrachte, hat er (nach Analogie der Erstlingsdarbringung im Alten Bund) das ganze menschliche

⁷⁴⁾ Ad Hebr. hom. 4.

⁷⁵⁾ Z. B. zu Röm. 5, 15 u. 17 (Comm. v. Fritzsche, S. 53); Röm. 5, 18 (S. 54): *ὁ Χριστὸς καὶ τὴν λύσιν τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν ἐχαρίσατο, καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ θανάτου τῇ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίδι*, πτλ. Röm. 7, 4 (S. 58); Röm. 8, 2 (S. 67) u. a.

⁷⁶⁾ Zu Gal. 1, 4—5 (S. 122).

⁷⁷⁾ Zu Röm. 5, 13 (S. 52—53).

⁷⁸⁾ S. 104.

Geschlecht gesegnet, und die geringe menschliche Natur ist dadurch geweiht und veredelt worden ⁷⁹⁾. Gott ist Mensch geworden, und nun ist der Mensch in Christo mit auf den königlichen Thron erhöht; dadurch ist der Genuss unzähliger Güter uns eröffnet; *κακίαν ἤλασας, ἀρετὴν ἐφύτευσας, τὴν φύσιν ἡρμώσας τὴν ἡμετέραν* ⁸⁰⁾. Er sagt geradezu, dass durch Christum nicht bloss der Schaden hergestellt, sondern noch ein grösserer Gewinn gebracht sei ⁸¹⁾, dass wir durch ihn nicht bloss von den früheren Uebeln befreit sind, sondern noch grössere Güter in Aussicht haben ⁸²⁾. Es hängt damit zusammen die Vorstellung von der Ueberschwänglichkeit des Verdienstes Christi, welche er wiederholt behauptet, dass nämlich das Thun und Leiden Christi (und das Leiden fasst er auch gern als eine That) nicht ein blosses Aequivalent war für unsere Sünden, sondern viel mehr noch verdient und erworben hat, als nöthig war.

Wir gedenken schliesslich der Idee, welche seit Irenäus und noch mehr seit Origenes in der Kirche heimisch geworden war, nämlich der Idee eines dem Teufel gespielten Betrugs, verbunden mit der Vorstellung eines durch den Sündenfall dem Teufel zustehenden rechtlichen Anspruchs auf das Menschengeschlecht. Wie diese Lehre auch in dem Zeitalter des Chrysostomus, namentlich von Gregor von Nyssa ausgebildet worden ist ⁸³⁾, welcher nicht erst den Tod Christi, sondern bereits seine Menschwerdung als eine Ueberlistung des Satans ansah, so finden sich auch

⁷⁹⁾ Hom. in ascens. Dom. (V, 481. 484).

⁸⁰⁾ Exp. in Psl. 45 (III, 192. 204). Wie Gottes Sohn unserer Natur geworden ist, so werden wir durch ihn göttlichen Wesens theilhaftig, und wie er unsere Natur in sich aufgenommen hat, so haben wir ihn in uns: in Eph. hom. 20.

⁸¹⁾ In Rom. hom. 10; s. S. 82, Anm. 89: *Οὐ τοσοῦτον ὠφέλησε μόνον ὁ Χριστός, ὅσον ἔβλαψεν ὁ Ἀδάμ, κτλ.*

⁸²⁾ In Eph. hom. 9: *Οὐ γὰρ μόνον ἀπήλλαξεν ἡμᾶς τῶν προτέρων κακῶν, ἀλλὰ καὶ πολλῶ μείζονα δώσειν ἐπηγγείλατο.* — Zu vgl. Dorner, Christologie I, 961.

⁸³⁾ Baur, Vorlesungen über Dogmengesch. II, 2. S. 378 ff.

bei Chrysostomus interessante Spuren dieser Vorstellung, während bei Theodor von Mopsueste kaum etwas Derartiges nachweisbar sein dürfte. An der schon oben erwähnten Stelle ⁸⁴⁾, wo er von der Unerlässlichkeit der Annahme menschlicher Natur von Seiten des Sohnes Gottes redet, weil ohne dieselbe unsere Natur vertilgt worden wäre (*ἡ φύσις ἡμῶν παρελύθη*), fährt er fort: deswegen hüllte er sich in das Fleisch, still und geräuschlos kommend, ohne dass Jemand es wusste, nicht einmal der Teufel, sondern still kam er und wohnte im jungfräulichen Leib (*διὰ τοῦτο σάρκα περιέβαλετο, ἡρέμα καὶ ἀψοφητὶ ἐρχόμενος, οὐδενὸς ἐπισταμένου, οὐδὲ αὐτοῦ τοῦ διαβόλου, ἀλλ' ἦλθεν ἡρέμα καὶ ὤκησεν εἰς μήτραν παρθενικήν*). — Verwandt mit dieser ist eine andere Stelle ⁸⁵⁾, wo es heisst: Siehe, welch' ein grosses Ding es ist, dass Gott vom Himmel und von seinem königlichen Thron sich erhebend, zur Erde, ja selbst zum Hades herabgestiegen ist und selbst sich stellte in die Schlachtordnung, und wie ihm sich gegenüberstellte der Teufel, zwar nicht ihm als blossen Gott, sondern als dem in menschlicher Natur verborgenen Gott; und das ist wunderbar zu sehen, wie der Tod durch den Tod aufgehoben, der Fluch durch den Fluch vernichtet, und die Herrschaft des Teufels durch dasjenige cassirt worden ist, worin seine Stärke bestand. Wenn, wie es kaum anders angenommen werden kann, darunter die List zu verstehen ist, so haben wir vollständig die alte von Origenes überkommene Erlösungstheorie, die, wie bei Gregor von Nyssa, dahin weiter gebildet ist, dass die Menschwerdung selbst zu dem dem Teufel gespielten Betrug gerechnet wird. Durch

⁸⁴⁾ Zu Psl. 51 hom. (III, 876); s. oben S. 104.

⁸⁵⁾ In Matth. hom. 2: *πῶς μὲν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν θρόνων ἀναστὰς τῶν βασιλικῶν καὶ εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς αὐτὸν τὸν ἄδην ἦλato ὁ θεὸς καὶ ἐπὶ τῆς παρατάξεως ἔστη· πῶς δὲ θεῷ ἀντεπαρατάξατο ὁ διάβολος, μᾶλλον δὲ οὐ θεῷ γυμνῷ, ἀλλὰ θεῷ ἀνθρωπίνῃ κρυπτομένῳ φύσει. Καὶ τὸ δὴ θαυμασιόν, ὅτι θανάτῳ θάνατον ὄψει λυόμενον καὶ κατάραν ἀφανιζομένην κατάρα, καὶ δι' ὧν ἴσχυσεν ὁ διάβολος, διὰ τούτων αὐτοῦ καταλυομένην τὴν τυραννίδα.*

die vorgehaltene Hülle der Menschheit wurde der Teufel überlistet, wie er selbst die Menschen durch die vorgehaltene Lust betrogen hatte, und indem er sich an den in der menschlichen Hülle verborgenen Gott wagte, wurde er seiner Macht beraubt. Wie nahe solchen Vorstellungen die Gefahr des Dokerismus liegt, indem Christus zum Zweck einer Täuschung, also zum Schein die menschliche Natur annahm, darauf hat Baur mit Recht hingewiesen⁸⁶⁾; doch wird diese Gefahr bei Chrysostomus durch die anderen Aeusserungen, in denen die Nothwendigkeit der Menschwerdung noch von anderer Seite her motivirt wird, paralysirt. — Die parallele Vorstellung, wonach durch den Tod Christi der personificirt gedachte Tod überlistet worden ist, welcher durch Adams Sünde das Herrschaftsrecht unter den Menschen hatte, — eine Vorstellung, die besonders bei Athanasius sich findet, — hat auch bei Chrysostomus ihre Anklänge. Er sagt⁸⁷⁾: Frage den Teufel, woher er seine tödtliche Wunde empfangen hat, — und er wird sagen: Durch den Kreuzestod Christi (τὸ σῶμα τὸ σταυρωθέν). Frage den Tod, wodurch sein Stachel ihm genommen und sein Sieg geraubt ist, so dass er Mädchen und Knaben zum Spott geworden ist, — und er wird dieses σῶμα als Ursache nennen. Denn seit der Kreuzigung ist das Gefängniss gebrochen, sind die ehernen Thore zersprungen und die Todten auferstanden. Wenn freilich Christus Einer von Vielen gewesen wäre, so wäre im Gegentheil der Tod mächtiger geworden; aber er war nicht wie Einer von Vielen, deswegen wurde der Tod durch ihn zu nichte. Es liegt auch hier offenbar die Vorstellung zu Grunde, dass der Tod, als Person gedacht, sich ebenso an Christum heranzunahen wagte, wie an alle anderen Menschen, durch seine menschliche Natur betrogen, dass aber Christus ihm zu mächtig war, und so der Tod seine Macht an ihm verlor. Wie nun aber zugleich die Menschen mit Christo aus der Gewalt des Todes befreit werden, macht er durch ein

⁸⁶⁾ a. a. O., S. 381.

⁸⁷⁾ In 1 Cor. hom. 24.

etwas drastisches Bild anschaulich, indem er fortfährt: Wie Diejenigen, welche Speise zu sich genommen haben, die sie bei sich zu behalten nicht im Stande sind, mit dieser zugleich die früher genossene ausspeien müssen, — so ging es auch dem Tode, welcher jenes *σῶμα σταυρωθέν* zu behalten und gleichsam zu verdauen (*κατεργάζεσθαι*) unvermögend war, und mit ihm auch das von sich gab, was er bereits verschlungen hatte; *καὶ γὰρ ὥδινεν ἔχων αὐτὸν καὶ ἐθλίβετο, ἕως αὐτὸν ἤμισε.* —

Man wird demnach sagen müssen, dass Chrysostomus in der Lehre von dem Werke Christi nicht über die gangbaren Vorstellungen hinausgegangen ist, doch aber erkennen lässt, wie auch hier die antiochenische Zweinaturenlehre consequent aufrecht gehalten worden ist.

Fünftes Capitel.

Die Soteriologie.

Wir knüpfen wieder an an das anthropologische Dogma, dem wir im System des Chrysostomus die centrale Stellung angewiesen haben und dessen andere Seite das soteriologische ist. Welches bedeutende Mass natürlicher, dem gefallen Menschen gebliebener Kräfte Chrysostomus annimmt, haben wir oben gesehen; unsere folgende Untersuchung wird die Fragen zur Erledigung zu bringen suchen: wie sich Gottes Wille und Macht zur menschlichen Freiheit verhält, und wie die in Christo dargebotene göttliche Gnade von dem Menschen angeeignet wird.

Dass Gott der Vater, von Liebe zu dem sündigen Menschengeschlecht getrieben, seinen eingeborenen Sohn in die Welt geschickt hat, und dass durch Christum alle Menschen ohne Ausnahme zum Heil berufen sind, da sein Verdienst keinen Einzigen ausschliesst, — das ist ein in den verschiedensten Variationen und Anwendungen von Chrysostomus wiederholtes Thema. Es braucht daher kaum bemerkt zu werden, dass bei der ausgesprochenen Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf die Rettung der Menschen, und bei der

entschiedenen Betonung menschlicher Freiheit, von einer absoluten Prädestination bei ihm nicht die Rede sein kann. Dagegen ist er geneigt, eine bedingte Prädestination, wie sie aus der heiligen Schrift ihm, dem fleissigen Schriftforscher, entgegentreten musste, anzunehmen; er lässt sich aber auf eine tiefere speculative Begründung nicht ein, wie er denn überhaupt das Wesen Gottes mehr in hergebrachter, dem christlich-frommen Verständniss zugänglicher Weise beschreibt, ohne dem philosophischen Bewusstsein Rechnung zu tragen. Er unterscheidet in Gottes Wesen nach hergebrachter und naheliegender Weise Gottes Wissen und Wollen, und lässt das letztere abhängig sein vom ersteren; Gott hat demnach diejenigen Menschen, die er als würdig erkannt hat, von Ewigkeit her selig zu machen beschlossen ¹⁾; würdig aber sind — wie sich aus einer andern Stelle ergibt ²⁾ — die Gläubigen. Einem Manne wie Chrysostomus, der in seinen Predigten mit allem Ernst auf Heiligung des Lebens und Umwandlung des Sinnes drang, und der auf den Willen einzuwirken unablässig bemüht war, musste jede Ansicht, die an unbedingte Prädestination anstriefte, als höchst bedenklich erscheinen, weil sie zur Muthlosigkeit und Verzweiflung, oder zur Leichtfertigkeit zu führen, und so die Menschen von dem heilsamen Kampf wider die Sünde abzulenken schien. Er kennt also nur Eine Prädestination, nämlich die Vorherbestimmung aller Menschen zum Heil, das Gott von Ewigkeit her in Christo Jesu verordnet hat; und wenn ihm der Einwurf gemacht worden wäre, dass dieser allgemeine Rathschluss Gottes durch die zwischen eingetretene Sünde verhindert und aufgehoben worden sei, so würde er, nach seiner Weise mit vollem Recht, geantwortet haben, dass die Sünde den ewigen

1) In Matth. hom. 79: *Κληρονομήσατε, ὡς οἰκεῖα, ὡς πατρῶα —, πρὶν ἢ γὰρ ὑμᾶς γενέσθαι ταῦτα ὑμῖν ἡτοίμαστο καὶ προευντρέπιστο, ἐπεὶ ᾗδειν, τοιοῦτους ὑμᾶς ἐσομένους.*

2) In Eph. hom. 1. Die Worte: „ἐξελέξατο ἐν αὐτῷ“ (Eph. 1, 4) interpretirt er also: *Διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως ὁ Χριστὸς τοῦτο κατώρθωσε, πρὶν ἢ γενέσθαι ἡμᾶς, μᾶλλον δὲ πρὶν ἢ τὸν κόσμον καταβληθῆναι.*

Liebeswillen Gottes nicht aufheben könne, da Gottes Liebe älter ist, als die Sünde ³⁾; und demgemäss bezeichne jenes *προώρισε* (1 Cor. 2, 7) nichts Anderes, als die göttliche Fürsorge für unser Heil. Da somit einerseits Gottes Erlösungsrathschluss ein ganz universaler ist, da aber andererseits Gott Niemanden zwangsweise beeinflussen und demnach die Ungläubigen und sich selbst Ausschliessenden nicht selig machen kann, sondern seine Heilsgedanken abhängig macht von dem vorausgewussten Glauben oder Unglauben der Menschen, so muss man einen doppelten Willen in Gott annehmen: einen absoluten und allgemeinen, sofern man auf Gottes Wesen an sich sieht, abgesehen von der Welt, kraft welches Gott, der nicht will den Tod des Sünders, beschlossen hat, Alle selig zu machen — das ist also nichts Anderes, als die universale göttliche Erbarmung —, und einen bedingten Willen, kraft welches Gott beschlossen hat, nur Diejenigen selig zu machen, die da glauben würden, Diejenigen aber dem Verderben anheimzugeben, bei denen diese Bedingung sich nicht erfüllte ⁴⁾. Er bemüht sich, mit der Wahl Gottes die vollständige Freiheit des Menschen aufrecht zu halten und demgemäss Gottes Willen in keiner Weise als einen causirenden oder sollicitirenden zu denken; in die Macht des Menschen hat Gott es gelegt, entweder durch Annahme der von Gott gebotenen Gnade selig zu werden, oder durch ihre Abweisung verdammt zu werden, weshalb seine *ἐκλογή* keine *βιαστική* ist, sondern eine *προτρεπτική* ⁵⁾. Aus der Combination der beiden gleich rich-

³⁾ In 1 Cor. hom. 7: Προώρισέ, φησι, τὴν περὶ ἡμᾶς κηδεμονίαν ἐνδεικνύμενος. — — Μὴ τοίνυν ἐννοήσης τὴν ἐν μέσῳ γενομένην ἔχθραν· πρεσβυτέρα γὰρ ἦν αὕτη ἢ φιλία.

⁴⁾ In Eph. hom. 1: Κατὰ τὴν εὐδοκίαν, φησί, τοῦ θελήματος αὐτοῦ· τουτέστι, διὰ τὸ σφοδρῶς θελῆσαι. Ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὡς ἂν τις εἴποι, αὕτη ἐστίν. Πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἐστὶ γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας, θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.

⁵⁾ In 1 Cor. hom. 2: Ἀλλ' ἑδεῖ, φησί, καὶ ἄκοντας ἐναγαγεῖν. ἄπαγε, οὐ γὰρ βιάζεται, οὐδὲ ἀναγκάζει. — In Joh. hom. 46: οὐ γὰρ ἀνάγκη καὶ βία ποιεῖν ἀγαθοὺς εἶωθεν ὁ θεός, οὐδὲ ἡ ἐκλογή αὐτοῦ

tigen Thatsachen, dass einmal unter den von Gott berufenen Menschen ein grosser Theil nicht zur Seligkeit gelangt, und dass andererseits Gottes Berufung nur eine wahre und ernstliche sein kann, ergiebt sich zur Genüge, dass der Mensch selbst, nicht Gott, der Urheber seines Verderbens ist; Gott aber wird dadurch nicht irgendwie Urheber oder Veranlasser der Sünde, wenn er Diejenigen, welche das dargebotene Heil ablehnen, der Verdammniss anheimgiebt, denn Bewirken und Zulassen sind zwei verschiedene Begriffe ⁶⁾. — Die Andeutungen bei Theodorus in Bezug auf diese Frage sind allerdings sparsamer, lassen aber doch die Geistesverwandtschaft beider Männer erkennen; denn auch er ist bemüht, alle Vorstellungen von dem Verhältniss zwischen göttlicher und menschlicher Causalität abzuweisen, welche für den Menschen irgendwie eine Nöthigung oder ein Nichtanderskönnen involvirten. Wie bei Chrysostomus, so führen auch bei ihm die gesammten anthropologischen Voraussetzungen mehr auf ein gesondertes Nebeneinander, als Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen, so dass Letzteres relativ selbständig und frei sich bethätigt; und ganz consequent sagt er daher, dass, wenn Gott irgendwie zwangsweise bestimmend auf die menschliche Natur einwirken solle, zuvor müsse unsere Natur umgeändert werden, welche, wie sie ist, einen derartigen Zwang nicht duldet ⁷⁾. Vielmehr beruft Gott die Menschen nach seinem Vorsatz, aber zu Folge ihrer eigenen Entscheidung, die er vorherweiss; die göttliche *πρόθεσις* ist abhängig von der menschlichen *προαίρεσις* ⁸⁾, denn Gott weiss, wie die

βιαστικὴ τῶν καλουμένων ἐστίν, ἀλλὰ προτρεπτικὴ. Καὶ ἵνα μάθῃς, ὅτι οὐ βιάζεται ἡ κλῆσις, σκόπει πόσους συνέβη τῶν κληθέντων ἀπολέσθαι. Ὅθεν φανερόν, ὅτι καὶ ἐν τῇ γνώμῃ κεῖται τῇ ἡμετέρᾳ, τὸ σωθῆναι καὶ ἀπολέσθαι.

⁶⁾ In Matth. hom. 75: οἱ μὲν τοῦ θεοῦ διδόντες, οἱ δὲ συγχωροῦντες πλοῦτον ἐκτήσαντο. — Πολὺ δὲ τὸ μέσον καὶ σφόδρα ἄπειρον τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ συγχωρεῖν.

⁷⁾ Comm. zu Luc. 2, 31—32 (bei Fritzsche, p. 11): οὐ γὰρ βιάζεσθαι βούλεται τὸ ἐθέλειν ἡμῶν ὁ θεός. — τοῦτο γὰρ οὐδὲν ἑτερόν ἐστιν, ἢ μεταποιεῖν τὴν φύσιν ἡμῶν.

⁸⁾ Zu Röm. 8, 28 (p. 76).

Menschen sich bestimmen werden, und braucht nicht zu warten; vielmehr erliest er sich Die, welche er als würdig erkannt hat, *τούτους ἐκλέγεται, οὓς ἂν ἀξιόους εἶναι τῆς ἐκλογῆς νομίση* ⁹⁾. Wenn er dann fortfährt: *οἵτινες τῆς παρ' αὐτοῦ πρότερον ἀξιοθέντες χάριτος, τότε τὰ παρ' ἐαυτῶν συνεισφέρειν δύνανται, ἀνάλογον τῇ χάριτι τὴν οἰκείαν ἐπιδεικνύντες προαίρεσιν*, — so könnte es scheinen, als würde hier das göttliche Vorherwissen doch irgendwie causativ gedacht; aber der Sinn der Stelle kann nur dieser sein: Gott erkennt im Allgemeinen die Disposition des Menschen, kraft welcher er mit seinem Willen dem Bösen oder dem Guten sich zuwenden wird, und erwählt sich somit Diejenigen, deren Willensbestimmung zum Guten er vorherweiss. Aus solcher Annahme von Seiten Gottes erwächst dann zugleich von Seiten des Erwählten ein neues Streben, sich dieser göttlichen Gnade gemäss weiter zu bestimmen.

Den beiden sorgfältigen Forschern der heiligen Schrift konnte nicht die grosse Schwierigkeit entgehen, welche ihrer vorgetragenen, aus dem Centrum antiochenischer Theologie entsprungenen Lehre gewisse Stellen der Bibel, namentlich des neunten Capitels aus dem Brief an die Römer, bereiteten; und sie konnten nicht umhin, diesem Capitel ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Beide erkennen hier als eine exegetische Aufgabe, die Stellen der heiligen Schrift, welche scheinbar im Gegensatz dazu stehen, mit diesen in Vereinbarung zu bringen; und den exegetischen Grundsatz, welchen Chrysostomus aussprach ¹⁰⁾, dass nämlich die einzelnen Aussprüche der heiligen Schrift nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden dürften, um als Belegstellen zu dienen, sondern nach dem gesammten Context angeschaut werden müssten, bringt er auch hier zur Anwendung. Beide erkennen auch

⁹⁾ Zu Röm. 9, 10 (p. 78). — Zu vgl. Röm. 9, 14 ff. (p. 78—79): *χάριτι καὶ φιλοτιμίᾳ ἐκλεγόμενον οὓς ἂν ἀξιόους εἶναι τῆς ἐκλογῆς νομίζῃ τῆς ἐαυτοῦ* — —. *Ὁμολογουμένου μὲν γὰρ τοῦ παρ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἐξουσίαν τῆς τε τῶν καλῶν καὶ τῶν χειρόνων αἰρέσεως.*

¹⁰⁾ In Jerem. 10, 23 hom. (s. oben Cap. I, Anm. 18).

richtig, dass der Apostel hier die eine Seite der Betrachtung mit Schärfe hervorhebe, welche unter Voraussetzung der andern unzweifelhaft richtig sei, dass aber diese andere Seite vom Leser stillschweigend supponirt werden müsse. Es kam dann nur noch darauf an zu zeigen, wodurch Paulus veranlasst worden sei, diese eine Seite nur hervorzuheben, und so durch eine geschickte Exegese die Stellen probabel zu machen. Beide finden den Grund für solche Hervorhebung in der Absicht des Apostels, den menschlichen Hochmuth zu demüthigen und zu zeigen, dass wir, obgleich wir vollständig frei handeln, und Gott in keinerlei Weise einen Zwang auf uns ausübt, dennoch ohne Gott Nichts vermögen. Näher formulirt dies Theodorus so, dass er sagt, es solle offenbar werden die Gnade der göttlichen Auswahl, die nicht gebunden ist an allerlei Naturbestimmtheiten, sondern sich die erkiest, welche sie als würdig erkennt ¹¹⁾. Chrysostomus findet den Nerv und die Lösung des Ganzen in der Stelle Cap. 9, 31—32, dass also Paulus habe zeigen wollen, warum die Juden des Heiles verlustig gegangen sind, — eben, weil sie sich der göttlichen Heilsveranstaltung nicht fügten und aus eigener Kraft die Seligkeit zu erlangen suchten. Paulus habe aber diese Stelle darum nicht zu Anfang seiner ganzen Erörterung gestellt, weil dieselbe so annehmbarer wird ¹²⁾. Auch die Stelle Cap. 10, 3 zieht er deshalb heran, um die Schwierigkeit zu lösen, und sagt, dass zum Verständniss der Stelle eine beständige Bezugnahme auf diese Aussprüche geboten sei ¹³⁾. Selbstverständlich betont er, wie auch Theodorus, hier mit besonderem Nachdruck den Unterschied zwischen göttlicher Prädestination und Präscienz und hilft sich über die Schwierigkeiten mit diesem Axiom hinweg, dass Gott das, was die

¹¹⁾ Zu Röm. 9, 10 (Comm. Fritzsche, p. 78): *ὥστε διὰ πάντων φανερὰν γενέσθαι τῆς ἐκλογῆς τὴν χάριν, ἥ καὶ φύσεως καὶ πάντων ἐστὶν προτιμότερα.*

¹²⁾ In Rom. hom. 16: *αὕτη ἡ σαφεστάτη τοῦ χωρίου παντὸς λύσις, ἣν εὐθέως ἐκ προοιμίων εἰ εἶπεν, οὐκ ἂν οὕτως εὐπαράδεκτος ἐγεγόνει.*

¹³⁾ a. a. O.

Menschen aus dem Erfolg schlössen, von Ewigkeit her wisse. So wird zu 9, 11 u. 13 bemerkt, dass Gott nicht erst auf den Erfolg der Dinge und der menschlichen Handlungen zu warten brauche, da er von Ewigkeit wisse, wer zum Guten oder zum Bösen sich entscheiden werde¹⁴). Paulus aber bemühe sich zu erweisen, dass Gott allein die Würdigen zu erkennen vermöge, während die Menschen in ihrem Urtheil oftmals irre gehen¹⁵). Der Stelle Cap. 9, 16 giebt er einen ihm zusagenden Sinn durch die Interpretation: οὐ τοῦ θέλοντος μόνον, denn dass auch des Menschen Mühe und Bestreben unerlässlich sei, steht ihm ganz unzweifelhaft fest, nur bedürfe er dazu der göttlichen Hülfe, da er nicht Alles zu bewirken im Stande sei¹⁶). Zu 9, 20 ff. bemerkt er, Gott könne die Willensfreiheit des Menschen nicht aufheben, und das angeführte Bild wolle bloss sagen, dass man Gott gegenüber unbedingt zum Gehorsam verpflichtet sei (μέχρι πόσου δεῖ πείθεσθαι τῷ Θεῷ). Paulus aber wolle damit keineswegs den menschlichen Willen als einen unfreien und äusserem Zwang unterworfenen darstellen, noch auch die Verschiedenheit der menschlichen Ausgänge auf die göttliche Causalität zurückführen; sondern nur die Freiheit und Mannichfaltigkeit der Heilsveranstaltungen erweisen: μὴ εἰς δημιουργίας λόγον νόμιζε ταῦτα εἰρησθαι τῷ Παύλῳ, μὴ εἰς γνώμης ἀνάγκην, ἀλλ'

¹⁴) a. a. O.: σὺ μὲν ἀπὸ τοῦ τέλους ἔγνωνς, αὐτὸς δὲ καὶ πρὸ τοῦ τέλους ἤδει σαφῶς — —. ὅτι οὐκ ἀναμένει, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀπὸ τοῦ τέλους τῶν πραγμάτων ἰδεῖν τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν οὐ τοιοῦτον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τούτων οἶδε, τίς μὲν ὁ πονηρὸς, τίς δὲ ὁ μὴ τοιοῦτος. — Zu vgl. Theodor, Comm. zu Röm. 9, 10 (Fritzsche, p. 78): εἰδὼς μὲν αὐτοὺς ὅποιοί τινες ἔσονται, οὐκ ἀναμείνας δὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων διαγνωσθῆναι τρόπων, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτοὺς διελὼν, κτλ.

¹⁵) In Rom. hom. 16: ὅτι τὸ σπουδαζόμενον τῷ μακαρίῳ Παύλῳ τοῦτο ἦν, διδάξαι διὰ πάντων τῶν εἰρημένων, ὅτι τοὺς ἀξίους ὁ Θεὸς οἶδε μόνος, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς, καὶ σφόδρα εἰδέναι δοκῇ, ἀλλὰ πολλαχοῦ διαπίπτει τὰ τῆς ψήφου ταύτης.

¹⁶) a. a. O.: ὅταν εἴπῃ· οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δείκνυσιν, ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστίν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἁνωθεν χάριτος· δεῖ μὲν γὰρ καὶ θέλειν καὶ τρέχειν· θαρρύνει δὲ μὴ τοῖς οἰκείοις πόνοις, ἀλλὰ τῇ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίᾳ.

εἰς οἰκονομιῶν ἐξουσίαν καὶ διαφοράν. Wolle man sich zu dieser Erklärung nicht verstehen, so gerathe man zu dem unabwendbaren Resultat, dass Gott der Urheber des Bösen, der Mensch aber ohne sittliche Verantwortung sei, und man stelle den Apostel in den grellsten Widerspruch zu sich selbst, der an andern Orten die Willensfreiheit auf das Unzweifelhafteste betone und hier nur dies Eine hervorzuheben bemüht sei, die Menschen zum unbedingten Gehorsam gegen Gott zu ermahnen. Ein Geräth des Zorns aber (σχεῦος ὀργῆς) sei Pharao, und überhaupt jeder Mensch, der durch seine Herzenshärte Gottes Zorn herausfordert und sich selbst zum Verderben zubereitet, da von Seiten Gottes Nichts versäumt worden ist, wodurch er hätte gebessert werden können ¹⁷⁾. Nichtsdestoweniger hat Chrysostomus das Bewusstsein, dass durch diese Erklärung jener schwierigen Stelle alles Harte und Befremdliche noch nicht entfernt ist, und lässt sich daher zu der Auskunft herbei, das Bild vom Töpfer und dem Thon sei einigermaßen hyperbolisch und von Paulus zu dem Zweck angewendet, die Widersprüche der Gegner um so gründlicher zu beseitigen ¹⁸⁾; denn nicht alle Bilder und Beispiele könnten in allen Stücken passend und concinn sein, weshalb man nur das, was nützlich und anwendbar sei, in's Auge fassen müsse ¹⁹⁾. — Scharfsinnig sucht Theodorus die Schwierigkeit der Stelle Röm. 9, 19—21 zu heben; die Worte: μενοῦνγε, ὃ ἄνθρωπε — enthalten ihm nicht eine ἐπιτίμησις, sondern die λύσις, und er beruft sich dafür auf das μενοῦνγε, Cap. 10, 18. Es ist ein vorläufiges Zugeständniss des Apostels an den Menschen, der vorher gesagt hatte: τί

17) In Rom. h. 16: εἰ περὶ γνώμης ἐνταῦθα ὁ λόγος, καὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν οὐ τοιούτων ἔσται αὐτὸς (θεὸς) δημιουργός. τούτων καὶ ὁ ἄνθρωπος πάσης αἰτίας ἐκτός. Φανεῖται δὲ καὶ ὁ Παῦλος οὕτως αὐτὸς ἐαυτῷ μαχόμενος, ὁ πανταχοῦ τὴν προαίρεσιν στεφανῶν.

18) a. a. O.: τὸ μὲν οὖν ἄκαιρον αὐτῶν φιλονεικίαν οὕτως ἐπεστόμισε μετὰ τῆς προσηκούσης ὑπερβολῆς.

19) a. a. O.: ὅτι τὰ ὑποδείγματα οὐ πάντα καθόλου δεῖ λαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ χρήσιμον αὐτῶν ἐκλεξαμένους, καὶ εἰς ὅπερ παρείληπται, τὸ λοιπὸν ἅπαν ἔῤῃ.

ἔτι μέμφεται; τῷ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; Gesetzt, du thätetest Nichts nach eigenem Willen, sondern nach Zwang, da Gottes Willen Niemand widerstehen kann, wie du sagst, und vermöchtest dich nicht selbständig für das Gute oder das Böse zu entscheiden, wie kommt es denn, dass du Gott Gegenantwort giebst? Damit offenbarst du, dass du auch Widerstand leistest und also nach eigener Meinung handelst. So gewiss aber das Gebilde (πλάσμα) zum Bildner nicht sagen kann: warum machst du mich also, so gewiss offenbarst du selbst, dass du nicht nach Art des πλάσμα von Naturnothwendigkeit einem fertigen Zustand anheimgegeben bist, indem du Gutes und Böses unterscheiden kannst und eins von beiden erwählst ²⁰⁾. — In der angegebenen Weise interpretirt nun Chrysostomus auch die weiteren bekannten Stellen, um auf alle Weise das Centraldogma von der menschlichen Willensfreiheit in Sicherheit zu stellen. So bemerkt er zu Joh. 6, 44 f. u. 65, dass damit Niemandem etwa Anlass zu träger Selbstentschuldigung und Beschönigung seiner Sünde gegeben sei, denn das Lernen und Glauben liege in eines jeden Einzelnen Gewalt, dies aber sei Bedingung für das Zu-Gottkommen; keineswegs sei dem Einzelnen etwa wie ein Privilegium das Zu-Christo-kommen verliehen, sondern nur Dem, der sich dessen würdig gezeigt, werde Solches zu Theil ²¹⁾. —

²⁰⁾ Bei Fritzsche, p. 81: οὐδὲν πράττεις οἰκεία τῇ γνώμῃ, ἅπαντα δὲ κατὰ τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ, ἐπειδὴ ἀνθεστάναι τοῖς αὐτῷ δοκοῦσιν οὐδενὶ φῆς εἶναι δυνατόν· πῶς οὖν ἀνταποκρίνη; δῆλον ὅτι καὶ ἀνθέστηκας· οὐκ ἄρα τοῖς αὐτῷ δοκοῦσιν ἐπιμένων ἅπαντα πράττεις, ἀλλ' οἰκεία τῇ γνώμῃ. — — — εἰ λόγους ποιῇ περὶ τε καλοῦ καὶ κακοῦ διακρίσεως, τὴν τῶν ἀτόπων ἐργασίαν σαφῶς αἰτιώμενος, εὐδελος εἶ πρὸς τοῦτο γεγονώς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οἰκεία δὲ γνώμῃ τὸ δοκοῦν αἰρούμενος.

²¹⁾ In Joh. hom. 44: Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις· εἰ πᾶν, ὃ δίδωσιν ὁ πατήρ, ἔρχεται πρὸς σε, — — πάσης αἰτίας εἰσὶν καὶ ἐγκλημάτων ἀπηλλαγμένοι, οἷς οὐ δίδωσιν ὁ πατήρ. Λόγοι ταῦτα ψιλοὶ καὶ προφάσεις. Δεόμεθα γὰρ καὶ τῆς οἰκοθῆν προαιρέσεως. Τὸ γὰρ διδάσκεισθαι προαιρέσεώς ἐστι καὶ τὸ πιστεύειν. — Vgl. in Joh. hom. 46: ὅταν δὲ ἀκούσῃς, ὅτι δέδωκε, μὴ ἀποκλήρωσιν ἀπλῶς νόμιζε, ἀλλ' ἐκεῖνο πίστευε, ὅτι ὁ παρασχὼν ἑαυτὸν ἄξιον τοῦ λαβεῖν, — ἔλαβε.

So wird von Chrysostomus allerwärts der Begriff der Prädestination in den der Präscienz umgesetzt, und die Schwierigkeiten der dunkeln Stellen müssen sich ihm auflösen durch den überwiegenden Consensus der anderen und unzweideutigen Schriftstellen; — oder aber die Exegese räumt die Schwierigkeiten noch einfacher hinweg; z. B. werden die Worte des Apostels Röm. 8, 28: *Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*, so interpretirt, dass die *πρόθεσις* nicht auf Gott, sondern auf die Berufenen bezogen wird, und sich dann dieser Sinn ergibt: Alle Dinge müssen Denen zum Besten dienen, welche gemäss ihres eigenen Vorsatzes (ihrer eigenen Selbstentscheidung) berufen sind, so dass sie also kraft ihres Vorsatzes zusammen mit der göttlichen Berufung ihre Seligkeit erwirken ²²). Nicht Gott also, sondern wir selbst sind Urheber entweder unserer Seligkeit, oder unserer Verdammniss, das letztere in dem Fall, wenn wir die von Gott dargebotene Gnade abweisen ²³).

Haben wir bisher im Allgemeinen das Verhältniss göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit, wie es Chrysostomus sich denkt, darzulegen versucht, so wird schon von hier aus ersichtlich, wie die menschliche Thätigkeit in der Aneignung des von Christo erworbenen Heils, also in dem eigentlichen Heilswerk festgehalten werden wird, und es ist selbstverständlich, dass er beide Momente auf gleiche Weise festzuhalten suchen wird: göttliche Gnade, welche das Heil anbietet, und menschlichen Willen, der sich die Gnade zu eigen macht ²⁴). Er sagt demgemäss, beide

²²) In Rom. hom. 15.

²³) In Matth. hom. 22: *ὥστε ἡμεῖς αἴτιοι τῆς ἀπωλείας τῆς ἡμετέρας ἐσμέν* — *κτλ.* Auch hier giebt Petavius IX, Cap. 3 (I, 578 ff.) nicht genau und sinnentsprechend die Ansicht des Chrysostomus wieder, weil er nur das Eine Moment betont, das andere verschweigt, wenn er sagt: „Chrysostomus haud uno in loco deum censet ex cujusque meritis eligendi aut damnandi occasionem sumere“, und dazu die Stelle citirt in Rom. hom. 16: *ὅτι τοὺς ἀξίους ὁ θεὸς οἶδε μόνος*. Die andere Seite der Betrachtung durfte wenigstens nicht verschwiegen werden.

²⁴) Zu dem Folgenden ist zu vgl. die schon oben citirte treffliche Arbeit Landerers: Das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. (Jahrb. f. d. deutsche Theol. II, 549 ff.). —

Momente festhaltend und damit einen unbezweifelten Grundsatz aussprechend: Gottes Sache ist es, die Gnade zu schenken, nämlich Gnade im objectiven Sinne, das Heil in Christo; des Menschen Sache ist es, den Glauben zu erweisen als die die Gnade aneignende Kraft ²⁵⁾. Somit ergibt sich auch hier die Wahrheit, da zur Annahme der Gnade Niemand gezwungen werden kann, da vielmehr nur Diejenigen derselben theilhaftig werden können, welche sich zur Annahme geneigt zeigen und den Gehorsam in dem Annehmen beweisen, dass es in der Macht des Menschen liegt, ob er ein Kind Gottes werden will, oder nicht ²⁶⁾. Schon von hier aus wird also ersichtlich, dass, will man die Denk- und Lehrweise des Chrysostomus kurz charakterisiren, man die Bezeichnung des Synergismus nicht mit Unrecht anwenden kann, der als ein gemeinsames Erbtheil nicht nur den orientalischen, sondern auch den occidentalischen Kirchenlehrern vor Augustin überkommen ist. Ihm aber ist es, wie wir schon oben sahen, eine Frage von der allerentscheidendsten Wichtigkeit, ob dem Subject in der Heilsverwirklichung ein wesentlicher und realer Antheil zuertheilt wird, oder nicht, da allen seinen Ermahnungen und Willensanregungen, welche den Mittelpunkt seiner Homilien ausmachen, der Nerv abgeschnitten worden wäre, sobald in irgend welcher Weise die Bethätigung des Subjects bei der Heilsaneignung geschmälert oder ganz illusorisch gemacht worden wäre. Dass alle seine Vorschriften, Ermahnungen, Aufforderungen nur dann einen Sinn haben,

Luthardt in seiner „Lehre vom freien Willen“ berührt die Lehre des Chrysostomus nur mit wenigen Worten (S. 20), aus denen das Eigenthümliche seines Lehrbegriffs auch nicht annähernd ersichtlich werden kann.

²⁵⁾ In Joh. hom. 9: Οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἡ χάρις ἐπεισεν, ἀλλὰ τοῖς βουλομένοις καὶ ἐσπουδακόσι. — Καὶ γὰρ ἐν αὐτοῖς τούτοις τοῖς ἀπορρήτοις τὸ μὲν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, τὸ δοῦναι τὴν χάριν, τὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ παρασχεῖν τὴν πίστιν.

²⁶⁾ a. a. O.: Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ κεῖται τῇ τούτων, τὸ γενέσθαι τέχνα. Ἄν γὰρ μὴ ἔλυνται αὐτοὶ πρότερον, οὐκ ἐπεισιν ἡ δωρεὰ, οὐδὲ ἐργάζεται τι.

wenn dem Einzelnen die Freiheit der Entscheidung in Bezug auf die dargebotene Gnade zukommt, ist seine zum Oefteren ausgesprochene Ueberzeugung ²⁷⁾).

Wie nun aber denkt sich Chrysostomus das Verhältniss zwischen den beiden Factoren, dem göttlichen und dem menschlichen? Der Charakter seiner populären, auf Erbauung und auf Bewirkung von Willensentschliessungen gerichteten Rede bringt es mit sich, dass er meistens über dies Verhältniss nicht reflectirt, sondern beide Thätigkeiten, göttliche und menschliche als Coëfficienten ansieht, deren jeder für sich nothwendig ist, und von denen keiner ohne den anderen gedacht werden kann. Das Heil, so argumentirt er demgemäss ²⁸⁾, hängt ab sowohl von Gottes Liebe, als von unserer eigenen Kraft, so dass keines ohne das andere zu denken ist; denn wenn es allein abhinge von Gottes Liebe, so würden alle Menschen selig werden (was mit den Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch stehen würde); wenn allein von unserer Kraft (*ἀρετή*), so würde die Erscheinung Christi überflüssig sein; — also kann kein Mensch ohne Gottes Hülfe selig werden. Aus dem nur theilweisen Seligwerden der Menschen und aus der Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes schliesst er also auf die gleichmässige Betheiligung des menschlichen und des göttlichen Factors bei dem Heilswerk. Hiermit in Uebereinstimmung behauptet auch Theodorus, menschliche That und göttliche Gnade müsse gleichmässig vorhanden sein, keins ohne das andere; es solle

²⁷⁾ Z. B. in Jerem. 10, 23 hom. (III, 792 sqq.). — Zu vgl. du Pin l. c., p. 41: „Il donne beaucoup aux forces du libre arbitre, il parle toujours comme un homme persuadé, qu'il dépend de nous, de faire le bien et le mal etc.“

²⁸⁾ In Eph. hom. 1: *εἰ γὰρ ἀπὸ ἀγάπης μόνης* (nämlich: wenn allein von Gottes Liebe das Heil abhinge), *ἐχρὴν ἀπάντας σωθῆναι. εἰ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς πάλιν μόνης, περιττὴ ἡ παρουσία αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ οἰκονομηθέντα. Ἀλλ' οὔτε ἀπὸ ἀγάπης μόνης, οὔτε ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων.* — In Jerem. 10, 23 hom. (III, 797): *ὥστε πάντοθεν δῆλον ἡμῖν, ὅτι καὶ ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἐπὶ τῷ θεῷ τὰ ἡμέτερα κεῖται κατορθώματα.*

Keiner meinen, dass er genug habe an der göttlichen Gnadenverheissung der zukünftigen Güter, *μηδὲ γὰρ τις οἰέσθω, ἀρκεῖν αὐτῷ τὴν ἐπαγγελίαν τῶν μελλόντων*, man müsse auch die *ἐπαγγελία* annehmen und die *μοχθηρία γνώμης* überwinden ²⁹). Der Herr überlasse unserem Willen seine Thätigkeit, damit er nicht selbst Alles zu vollbringen scheine, und das Gute, was von uns geschieht, auf Freiwilligkeit beruhe, nicht auf Nothwendigkeit ³⁰). — Die Hauptfrage aber ist — und von ihrer Beantwortung hängt offenbar die Lösung der soteriologischen Frage ab —, wie Chrysostomus sich den Anfang und die weitere Entwicklung des subjectiven Heilswerks vorstellig mache, oder, welchem Factor er die Initiative zuertheile? Aus den angeführten Stellen des Theodorus scheint sich zu ergeben, dass dieser die erste Stelle der göttlichen Causalität eingeräumt habe, welcher dann die menschliche sich anschliesst; doch fehlt es bei Theodor an evidentere Stellen, die es unzweifelhaft machen, wie er das Verhältniss gedacht wissen wollte; — reichlicher sind die Andeutungen bei Chrysostomus. Zwar, je nach dem Zweck und Bedürfniss der Rede erhalten auch seine Aussprüche eine verschiedene Färbung, bald mit grösserer Betonung der göttlichen, bald der menschlichen Seite, und in vielen seiner Aussprüche ist es schwer zu entscheiden, welcher Potenz er den Vorrang zuertheilt. Wenn er sagt ³¹), der Mensch vermöge Nichts durch sich selbst, sondern sei der göttlichen

²⁹) Comm. in Hebr. 4, 1—2 (Fritzsche, p. 166).

³⁰) Zu Marc. 4, 26—29 (Fritzsche, p. 9): *Βουλῆματι ἡμετέρῳ ἐπιτρέπων ἐνταῦθα ὁ σωτὴρ τὴν ἐργασίαν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν αὐτὸς κατεργαζόμενος φαίνεται, καὶ ἡμῶν ἀκούσιον ἔσται τὸ ἀγαθόν, καὶ μὴ κατὰ προαίρεσιν ἡμετέραν, διὰ τοῦτο ἐπάγει· αὐτομάτῃ γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ, ἀλλ' οὐκ ἀνάγκης τρόπῳ.*

³¹) In Matth. hom. 45: *ὅταν τις προθυμίαν ἔχῃ καὶ σπουδὴν, δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἅπαντα. ὅταν δὲ τούτων κενὸς ᾖ καὶ τὰ παρ' ἑαυτοῦ μὴ εἰσφέρῃ, οὐδὲ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ δίδονται. — In Rom. hom. 16: ὅταν εἴπῃ· οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δείκνυσιν, ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστίν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος.*

Hülfe bedürftig, so ist zwar damit die Unerlässlichkeit einer übernatürlichen Einwirkung bei dem Heilswerk zugestanden und die pelagianische Denkweise ausgeschlossen, diese göttliche Hülfe erscheint aber mehr als ein Accidenz, das zu dem bereits vorhandenen formalen Substrat der menschlichen Selbstentscheidung an einem gewissen Punkte hinzutritt und als mitwirkender Factor etwas bereits Begonnenes weiterführt. Wenn der Mensch, so sagt er an einer andern Stelle ³²⁾, in den Sumpf der Sünden versenkt, mit seinem Willen die von der heiligen Schrift ihm gebotenen Seile erfasst, — ohne Bild: die Gnadenverheissungen Gottes sich aneignet, so wird er befreit; — auch hier ist offenbar diese Vorstellung die herrschende, dass zu der objectiven Heilsverkündigung, welche allerdings etwas unbedingt Nothwendiges ist, der menschliche Wille hinzukommt, dem dann die göttliche Gnade Hülfe leistet. Während hier dem göttlichen Factor eine mehr secundäre Stellung angewiesen wird, so fehlt es auf der andern Seite nicht an Aeusserungen, in denen derselbe gerade als constitutives Moment erscheint. Zu der Stelle Joh. 6, 44 ³³⁾ bemerkt er z. B.: Wenn auf Grund dieser Aussage des Herrn Jemand behaupten wolle, dass Die, welche des Heils nicht theilhaftig werden, keiner Verurtheilung unterworfen sind, da ja nur Die, welche dem Sohn vom Vater gegeben sind, zu ihm kommen und selig werden können, so sei zu erwidern: die Freiheit des Willens sei auch nothwendig zum Heil. Hier erscheint ohne Zweifel die göttliche Gnade als das erste, das Heil constituirende Moment, die menschliche Thätigkeit als

³²⁾ In Psl. 143 (III, 504). — Wenn er in Rom. hom. 18 sagt, durch die Gnade würden nur Diejenigen selig, welche gerettet werden wollten (*ἡ χάρις, καὶ χάρις ἡ, τοὺς ἐθέλοντας σώζει, οὐ τοὺς μὴ βουλομένους αὐτὴν καὶ πολεμοῦντας αὐτῇ διηνεκῶς*), so ist auch hier die unausgesprochene Prämisse der Satz, dass die menschliche Selbstentscheidung das *prius*, die göttliche Thätigkeit das *consequens* sei. — Zu vgl. in Psl. 121 exp. (III, 373).

³³⁾ In Joh. hom. 44 (s. oben Anm. 21): *δεόμεθα καὶ τῆς οἰκοθελῆ προαιρέσεως*, — denn das *διδάσκεισθαι* und *πιστεύειν* ist Sache des Menschen.

Accidenz; — und so auch zu Joh. 6, 65, wo es heisst, dass das Heil nicht als ein Privilegium (*ἀποκλήρωσις*) für einzelne Auserwählte anzusehen sei, da nur der Würdige desselben theilhaftig werde ³⁴). Was Paulus vom apostolischen, ihm von Gott übertragenen Amt redet: 2 Cor. 5, 18 ff., wo er Alles, was von Menschen geschieht, auf Gott und seine Gnade zurückführt, das lässt sich von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Allgemeinen sagen, wie dies aus den Worten des Chrysostomus auch anderwärts zur Genüge hervorgeht ³⁵). Doch allen diesen angeführten Aeusserungen, welche oft ziemlich unvermittelt nebeneinander stehen, fehlt eine schärfere wissenschaftliche Fassung, und sie sind zu wenig zu dogmatischer Beweisführung gethan worden, als dass sie schon hinreichend wären, für die Dogmengeschichte einen genügenden Anhalt zu gewähren. Mit grösserer wissenschaftlicher Schärfe und dogmatischer Bestimmtheit berührt er anderwärts diesen wichtigen Punkt, so dass wir doch zu einem einigermaßen sicheren Resultat zu gelangen im Stande sind. So sagt er zu Phil. 2, 12—13; Gott wirke Beides, sowohl dass wir wollen, als auch dass wir thun; dennoch aber sei er weit entfernt davon, unsere freie Selbstbestimmung zu unterdrücken, treibe uns vielmehr an, dass wir zur Annahme geneigt und willig seien; denn wenn wir willig sind und zum Guten uns hinwenden, so vermehre und steigere Gott unseren guten Willen und unseres Gemüthes Geneigtheit, sowie Der, welcher einmal Wohlthaten erwiesen hat, schon lieber und leichter zum zweiten und dritten Mal spendet; er sagt also: *ἂν θελήσης, τότε ἐνεργήσει τὸ θέλειν, — καὶ προθυμίαν αὐτὸς ἡμῖν δίδωσι καὶ ἐργασίαν. Ὅταν γὰρ θελήσωμεν, αὐξήσει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπόν. — — Οὐκ ἀφαιρεῖται ἡμᾶς τὸ ἀντεξοίσιον, ἀλλὰ δείκνυσιν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κατορθοῦν πολλὴν εἰς τὸ θέλειν λαμβάνομεν προθυμίαν. — — Ἐδωκας ἐλεημοσύνην;*

³⁴) In Joh. hom. 46.

³⁵) In 2 Cor. hom. 11: *μὴ νομίζητε, ὅτι ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ τοῦ πράγματος αὐθένται. Διάκονοί ἐσμεν, ὁ δὲ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος θεὸς ἐστίν, ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς τὴν οἰκουμένην καταλλάξας.*

μᾶλλον προειράπης δοῦναι, κτλ.³⁶⁾. Und an einer andern Stelle heisst es hiermit in Uebereinstimmung³⁷⁾: Wie Abraham durch seinen vorangehenden Gehorsam sich würdig der göttlichen Gnade zeigte, so sollen auch wir ein aufrichtiges Wollen und ein gesundes Streben an uns aufzeigen und ernstlich ringen nach der Tugend, damit alsdann Gott unser schwaches Bemühen stärke und unser Werk zu Ende führe. Nach diesen Stellen kann es keinem Zweifel unterworfen sein, dass nach der Ansicht des Chrysostomus in der subjectiven Heilsverwirklichung der Mensch selbst den Anfang machen muss, sei es auch nur durch seine Willensgeneigtheit, Etwas anzunehmen oder Etwas mit sich vornehmen zu lassen³⁸⁾. Und von dieser receptiven Potenz, welche auf alle Fälle des Subjectes eigenste Fähigkeit, Wurzel der Erneuerung und Bekehrung ist, redet er auch sonst in unzweifelhaften Ausdrücken. Nicht Gott kommt unseren Willensentschliessungen — sagt er³⁹⁾ — mit seinen Gaben zuvor, sondern wenn wir den Anfang machen und ihn unsere Geneigtheit erkennen lassen, dann giebt er uns selbst zahlreiche Anlässe und Gelegenheiten zu unserer Rettung. Da wir aber eben den Anfang machen, so hängt unsere Seligkeit allerdings von unserem Wollen ab⁴⁰⁾. In ähnlicher Weise bestimmt er das Verhältniss zwischen menschlicher und göttlicher Thätigkeit, wenn er sagt: Ὅταν ἡμεῖς τὰ παρ'

36) In Phil. hom. 8.

37) In Genes. hom. 42: Ζηλώσωμεν τὸν πατριάρχην καὶ μὴ ἀναδυνώμεθα πρὸς τὴν ἀρετὴν. — — Ὅ γὰρ τὰ ἀπόρρητα τῆς διανοίας ἡμῶν ἐπιστάμενος, ἐπειδὴν ἴδῃ ὑγιῇ γνώμην ἐπιδεικνυμένους καὶ πρὸς τοὺς τῆς ἀρετῆς ἀγῶνας ἀποδύεσθαι ἐσπουδακότας, παραχρῆμα καὶ τὴν παρ' ἐαυτοῦ παρέχει ῥοπήν κτλ.

38) Zu vgl. Landerer a. a. O., S. 559.

39) In Joh. hom. 17: Ὅτι οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ἡμῶν ὁ θεὸς ταῖς δωρεαῖς, ἀλλ' ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα, ὅταν τὸ θέλαιν παρασχῶμεν, τότε καὶ αὐτὸς πολλὰς δίδωσιν ἡμῖν τῆς σωτηρίας τὰς ἀφορμαίς.

40) In Rom. hom. 19: Εἶδες, ὅσον τῆς προαιρέσεως τὸ κῦρος, πόση τῆς γνώμης ἡ ἐξουσία. — Zu vgl. in Matth. hom. 22: ὥστε ἡμεῖς αἴτιοι τῆς ἀπωλείας τῆς ἡμετέρας ἐσμέν, — — οὐδὲ γὰρ προσερχόμεθα αὐτῷ — ὡς χρή.

ἐαυτῶν εἰσενέγκωμεν, δαψιλῶς ἀπολαύσομεν καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ συνεργίας. — — Βούλεται καὶ ἡμᾶς τι συνεισφέρειν, ἵνα οὕτω καὶ τὰ παρ' ἐαυτοῦ ἐπιδείξηται⁴¹⁾; weder geschehe Alles durch göttliche Hülfe, noch erwarte und fordere Gott, dass Alles durch uns geschehe, da er unsere Schwäche erkennt. Man müsse also sagen, dass allerdings der Mensch den Anfang macht, dass dieser jedoch ohne den Gnadenbeistand der göttlichen Hülfe zu keinem Ziel und Gelingen kommen könne. Trotzdem müsste es als schlimmer Missverstand der Lehre des Chrysostomus angesehen werden, wollte man in seinen Worten die Meinung lesen, als sei die göttliche Gnade und ihre Wirksamkeit am einzelnen Subjekt etwas rein Accessorisches oder Subsidiarisches. Nach dem ganzen Zusammenhang seines Systems und seiner Lebensrichtung widerstrebt er gerade einer Betrachtungsweise, welche Gottes Wirksamkeit und Gnadenhülfe zu einem untergeordneten Moment machen will, dessen die Menschen, welche als starke Geister mit besonderer Willenskraft und Tüchtigkeit ausgerüstet sind, wohl entrathen könnten. Ist einmal von ihm zugegeben, dass der menschliche Wille, obschon noch vorhanden, dennoch durch die Sünde geschwächt und dem Bösen in gewisser Weise verhaftet ist, so leuchtet von selbst ein, dass er diesen nicht mehr reinen und unversehrten Willen im Werk der subjectiven Heilsverwirklichung unmöglich mit der Gnadenwirkung Gottes in volle Coordination setzen kann. Er spricht es ja auch ganz unzweideutig aus, dass der menschliche Wille nicht an sich eine reale Antheilnahme an der Bekehrung hat, sondern nur sofern er durch Gottes Beistand befestigt, erneuert und erleuchtet ist, so dass doch wieder die Gnade von Oben als das eigentlich constituirende Moment, ja als *prius* erscheint, während der menschliche Wille an sich nichts Anderes ist, als das formale Vermögen, anzunehmen oder nicht anzunehmen, zu widerstehen oder sich ziehen zu lassen. Und eine solche formale Fähigkeit, als vorhanden auch vor der Gnadenarbeit Gottes, irgendwie festzuhalten, —

⁴¹⁾ In Genes. hom. 53 (II, 580).

dazu wird jeder Dogmatiker, der nicht der strengeren augusti-
nischen Schule angehört, sich herbeilassen müssen, ohne damit
schon der Nothwendigkeit und Unvergleichbarkeit der gött-
lichen Causalität zu nahe zu treten. Der Mensch bedarf
Gottes Hülfe, so sagt Chrysostomus unzweideutig ⁴²⁾, ohne
welche alles Streben und Wollen des Menschen ein schwaches
und hinfalliges Ding ist, so dass recht betrachtet auch die
wirkliche Fähigkeit des eigenen Willens — sofern er zur Er-
reichung des Heils etwas vermag — als göttliches Geschenk
anzusehen ist; *παρ' ἡμῖν αἱ ἀρχαὶ, καὶ τοῦτον ἡμεῖς κύριοι.*
ἐπειδὴ δὲ κύριοι, ὅταν βουλώμεθα τινος ἐντυγχάνειν, δεῖ καὶ
ἡμᾶς τὰ παρ' ἑαυτῶν εἰσφέρειν, οὕτω γὰρ καὶ ὁ θεὸς
βούλεται. μικρὰ μὲν ὄντα καὶ εὐτελῆ, δεῖ δὲ ὁμῶς εἰσφέρειν,
οὐκ ἀργοῦντας, οὐδὲ ὑπνοῦντας —, ἀλλ' ἐνεργοῦντας καὶ σπου-
δάζοντας διασώσειν. Das rechte Licht erhalten alle diese und
ähnliche Stellen durch die anderen, in denen er von der
schlechthinigen Zulänglichkeit und von der Nothwendigkeit
der Gnade redet, und durch die Erwägung, dass er es
keinem Menschen etwa als Verdienst anrechnet, wenn er die
Gnade annimmt; dies würde aber der Fall sein, und das
Subject würde in der That seine Seligkeit irgendwie ver-
dienen, wenn der menschliche Wille neben der Gnade eine
coordinirte Stellung einnähme. Wie sehr er aber davon
entfernt ist, zeigen die Stellen, wo er die Ausschliesslichkeit
des göttlichen Erbarmens betont, auf welches im Werk der
Erlösung Alles ankomme ⁴³⁾, und wenn er u. A. sagt: *οὐκ ἔτι*
ἰδρωῖτες καὶ πόνοι, ἀλλὰ χάρις καὶ συγχώρησις ἁμαρτημάτων, πολλὴν
παρέχουσα τῆς σωτηρίας τὴν εὐκολίαν ⁴⁴⁾. Alles menschliche
Streben und alle Trefflichkeit des Wandels sei schwach ohne

⁴²⁾ In Psl. 121 exp. (III, 373).

⁴³⁾ In Rom. hom. 19 (zu Röm. 11, 22): *οὐκ εἶπεν· ἴδε οὖν κατ-*
όρθωμα σὸν, ἴδε οὖν πόρους σου, ἀλλὰ θεοῦ φιλανθρωπίαν, δεικνύς,
ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἁνωθεν γέγονε.

⁴⁴⁾ In Matth. hom. 10. — Zu vgl. Catech. ad illuminandos (I, 708):
τοιαύτη γὰρ τῆς θείας δωρεᾶς ἡ φιλανθρωπία, χωρὶς ἰδρώτων ποιεῖ
δικαίους.

Gottes Gnade; — andererseits: die göttliche Gnade könne uns Nichts helfen, wenn wir nicht leisten, was an uns ist, — diese beiden Sätze sind ihm vollständig correlat, und er stellt sie auch als gleich berechtigt nebeneinander hin: *ὅτι καὶ μυριάκις σπουδάζωμεν, οὐδὲν οὐδέποτε κατορθῶσαι δυνησόμεθα, εἰ μὴ καὶ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαιμεν. Ὡςπερ γὰρ, εἰ μὴ τῆς ἐκεῖθεν συμμαχίας ἀπολαύσωμεν, οὐδὲν ἰσχύομεν ποτε τῶν δεόντων κατορθῶσαι, οὕτω πάλιν, εἰ μὴ τὰ παρ' ἐαυτῶν εἰσενέγκωμεν, οὐ δυνησόμεθα τῆς ἄνωθεν ἀξιούσθαι ῥοπῆς* ⁴⁵⁾. Als Grundlage und Wurzel der Bekehrung ist allerdings die Geneigtheit und gläubige Willensrichtung des Menschen (*προθυμία καὶ πίστις*) anzusehen, denen sich Gottes Gnade und der heilige Geist mittheilt, denn jenes Fundament ist an sich ungenügend und muss durch Gottes Beistand zur Festigkeit und Stärke gebracht werden ⁴⁶⁾. Besonders evident ergiebt sich seine Ansicht aus einer Stelle ⁴⁷⁾, in der er diesen Gegenstand eingehender erörtert, und welche ein Licht fallen lässt auf die übrigen Aussprüche. Alles zwar, sagt er, liegt in Gottes Macht, doch nicht so, dass die freie Willensentscheidung aufgehoben wäre, und die Menschen nicht verantwortlich seien für die Sünden; *πάντα μὲν ἐπὶ τῷ Θεῷ, ἔλλ' οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι, — ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν καὶ ἐπ' αὐτῷ*. Wenn wir unsererseits das Gute erwählen, so verleiht Gott seinerseits seine Güter, nicht nach Art eines auf unseren Willen geübten Zwanges, sondern

⁴⁵⁾ In Genes. hom. 58 (II, 640).

⁴⁶⁾ Hom. zu den Worten des Apostels: *ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα: 2 Cor. 4, 13 (V, 301): ὅτι τὸ μὲν παρὰ τὴν ἀρχὴν πιστεῦσαι τῆς ἡμετέρας εὐγνωμοσύνης ἐστὶ, καὶ τὸ ὑπακοῦσαι κληθέντας. Μετὰ δὲ τὸ καταβληθῆναι τὴν πίστιν, τῆς τοῦ πνεύματος δεόμεθα βοηθείας, ὥστε μένειν αὐτὴν διηνεκῶς ἄσειστον καὶ ἀπερίτρεπτον. Οὕτε γὰρ ὁ Θεός, οὕτε ἡ τοῦ πνεύματος χάρις τὴν ἡμετέραν προφθάνει προαίρεσιν, ἀλλὰ καλεῖ μὲν, ἀναμένει δὲ, ὥστε ἐκόντας καὶ βουληθέντας οἰκοθεν προσελθεῖν. Εἴτα ἐπειδὴν προσέλθωμεν, τότε τὴν παρ' ἐαυτοῦ παρέχει συμμαχίαν ἅπασαν. — Ἡ πίστις τοῦ πνεύματος δεῖται βοηθείας, — ἵνα ἄσειστος μένη.*

⁴⁷⁾ In Hebr. hom. 12.

durch Darreichung seiner Hülfe, also dass auf unserer Seite liegt das Wollen und Erwählen, auf Gottes Seite das Vollbringen; δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἐλέσθαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅτε ἐλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἐαυτοῦ εἰσάγει. Οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμῆνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν. Ὅταν δὲ ἡμεῖς ἐλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν. — Ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, Θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν. Ἐπεὶ οὖν ἐκείνου τὸ πλεόν ἐστὶ, τὸ πᾶν ἐκείνου εἶναι φησιν. — Ὅρᾳς, ὅτι προτέρους ἡμᾶς ἐαυτοὺς δεῖ καθαίρειν, καὶ τότε ὁ Θεὸς καθαίρει. Und dieser Art des von ihm aufgestellten Synergismus begegnen wir häufig ⁴⁸⁾. Es ist ganz consequent, dass er auch von den Versuchungen und Kämpfen, die der Mensch bestehen muss, behauptet, zu der eigenen Anstrengung müsse hinzutreten, freilich auch als zweites Moment, göttliche Hülfe; wir müssen ringen, sagt er ⁴⁹⁾, den Teufel zu besiegen, — — μᾶλλον δὲ οὐ τῆς ἡμετέρας τὸ πρᾶγμα σπουδῆς, ἀλλὰ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτός ἐστι τὸ πᾶν. Ἐν ἡμῖν σπουδαζέσθω, ὅπως ἐπισπασώμεθα αὐτοῦ τὴν χάριν, ὅπως ἐλκύσωμεν πρὸς ἐαυτοὺς τὴν ῥοπὴν ἐκείνην. In den Versuchungen τῆς παρ' αὐτοῦ δεόμεθα συμμαχίας, ὥστε αὐτοὺς διεξελθεῖν ⁵⁰⁾. — Es wird nach alle dem kaum zweifelhaft sein können, dass der menschliche Wille oder das Vermögen der Selbstentscheidung allerdings das *prius* ist, aber zugleich über sich selbst hinausweist und die Gnade als nothwendige Ergänzung fordert, die er sich als ὄργανον ληπτικόν zu eigen macht. Wenn aber an manchen Stellen der heiligen Schrift Alles dem göttlichen Factor zugewiesen wird, so geschieht dies nur *a parte potiori*, mit stillschweigender Voraussetzung des andern.

Nicht zu übersehen ist der beachtenswerthe Umstand, dass nur selten bei Chrysostomus des heiligen Geistes Erwähnung geschieht, wozu doch bei seinen Erörterungen

⁴⁸⁾ Aehnlich lässt er sich über diesen Gegenstand aus: in Genes. hom. 42 (s. oben Anm. 37).

⁴⁹⁾ In acta ap. hom. 15.

⁵⁰⁾ In 1 Cor. hom. 24: zu vgl. in Psl. 144 (III, 505).

über die von Seiten Gottes dem Menschen zu Theil werdende Hilfsleistung häufig Gelegenheit geboten war, und dass namentlich für eine zuvorkommende Wirksamkeit des heiligen Geistes in seinen Worten kein einigermaßen sicherer Anhalt geboten wird. Zwar wird man nicht sagen können, dass von einer innerlich wirkenden Thätigkeit des heiligen Geistes, durch welche der Wille des Menschen angeregt wird, überhaupt Nichts ausgesagt sei, denn in der oben erwähnten Stelle: ἡ πίστις τοῦ πνεύματος δέιται βοηθείας κτλ.⁵¹⁾ ist offenbar davon die Rede; aber wie es seinem System ganz entspricht, wonach die menschliche Selbstthätigkeit die Grundlage der subjectiven Erneuerung ist, von einer *gratia praeveniens* ist hier keine Rede, sondern von dem *spiritus sanctus postveniens*, der dem bereits geneigten Willen zu Hülfe kommt; und wir müssen Landerer zustimmen, wenn er sagt: „Von einer zuvorkommenden, innerlich wirkenden Gnade, durch welche der Wille als Princip willig gemacht, und das Wollen als Act angeregt würde, weiss Chrysostomus Nichts.“ — — „Eine den Willen innerlich erfassende zuvorkommende Gnadenwirkung ist seinem ganzen System zuwider“⁵²⁾; — betonen aber dabei dies, dass eben von einer zuvorkommenden Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht die Rede ist, ohne seine Wirksamkeit im System des Chrysostomus überhaupt zu leugnen. Aber allerdings, für ein solches vorbereitendes Wirken des heiligen Geistes bleibt offenbar kein Raum; denn abgesehen davon, dass der mit dem vollen Besitz der Wahlfreiheit und mit dem Vermögen der Selbstentscheidung ausgestattete Mensch einer übernatürlichen, den Willen irgendwie beeinflussenden oder sollicitirenden Macht nicht bedarf, so verträgt sich eine solche zuvorkommende Einwirkung gar nicht mit seinem Freiheitsbegriff, weil der heilige Geist, der doch nicht mehr oder weniger bewirken könnte, als Geneigtheit für die Gnade, dann entweder etwas bewirken sollte, was bereits vorhanden ist, oder

⁵¹⁾ Hom. zu 2 Cor. 4, 13 (s. oben Anm. 46).

⁵²⁾ a. a. O., S. 560 u. 562.

einen Zwang ausübte auf die freie Selbstentscheidung. Man wird ausserdem hinweisen dürfen auf die schwankende und unklare Stellung, welche der heilige Geist, als Hypostase gedacht, im System des Chrysostomus einnimmt. Wie er die Vorstellungen von Gottes Wesen und Trinität unvermittelt für das Denken aus der kirchlichen Lehrsubstanz aufgenommen hat ⁵³⁾, so findet er in der heilsgeschichtlichen Entwicklung keine Stelle, wo er mit seiner Wirksamkeit eintreten könnte. Es stehen zwei Gedankenkreise unvermittelt nebeneinander, der orthodox-kirchliche mit der hypostatischen Trinitätslehre, welche Chrysostomus in sein System aufgenommen, aber nicht verarbeitet hat, die er daher auch nicht zu verwerthen weiss, weil er sie nicht selbst schöpferisch reproducirt hat; und der ihm eigenthümliche traditionell überkommene und selbständig verarbeitete der antiochenischen Schule mit ihrem Freiheitsbegriff und dem Auseinanderhalten göttlicher und menschlicher Causalität. Beide Kreise berühren sich, aber zu Einem abgeschlossenen Ganzen kommt es nicht, und es tritt hier klar ihre Wesensverschiedenheit zu Tage; denn der menschliche Wille mit seiner Wahlfreiheit hat mit der Hypostase des heiligen Geistes Nichts gemeinsam, keinen Berührungspunkt, zumal wenn, wie es hier geschieht, das hypostatische Verhältniss so abstrakt und nach Art einer physischen Kategorie gedacht wird, dass es zu einer lebendigen Wechselbeziehung zwischen heiligem Geist und menschlichem Factor nicht kommen kann. Es bietet sich eine parallele Erscheinung mit der bei der anthropologischen Frage zur Sprache gebrachten ⁵⁴⁾, dass nämlich, wie dort zu der eigentlichen Natur des Menschen die von Gott besonders geschenkten Gaben als eine Ausrüstung des natürlichen Menschen hinzukamen, so hier zu der bereits principiell gesetzten Erneuerung des Menschen der heilige Geist hinzukommt, als eine besondere göttliche Ausstattung, welche förderlich und

⁵³⁾ S. oben S. 97 ff.; und meine Abhandlung in den Jahrb. f. deutsche Theol.

⁵⁴⁾ S. oben Cap. II, S. 64.

heilsam ist, deren absolute Nothwendigkeit aber man nicht einzusehen vermag, und welche weniger zum *esse*, als zum *bene esse* des erlösten Menschen zu gehören scheint. Daher ist es ganz bezeichnend, dass Chrysostomus das Wesen des heiligen Geistes gern in den Gnadengaben, die er wirkt, erkennt, und dass er, offenbar von dem Bedürfniss geleitet, eine Stelle für ihn in seinem System zu schaffen, zwar keine principielle Bedeutung für ihn aufzuweisen vermag, doch aber in secundärer Stellung seine charismatische Bedeutung für die Gläubigen betont ⁵⁵). Es findet sich bei Origenes der verwandte Gedanke, dass nicht in den Unbekehrten auf zuvorkommende Weise der heilige Geist seine Stätte hat, sondern als besondere Ausstattung denen zu eigen ist, welche sich bereits dem Guten zugewandt haben und des neuen Lebens theilhaftig geworden sind ⁵⁶).

Schon von hier aus dürfte mit einiger Sicherheit ein Urtheil gefällt werden können über die Stellung des Chrysostomus zum materialen Princip, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Der tiefe ethische Zug, der ein unverkennbarer Vorzug seines Systems ist, sein beständiges Dringen auf eine eigene Willensentschliessung und kräftiges Ringen, ist einer gesunden Auffassung dieser Centralwahrheit

⁵⁵) Treffend bemerkt Landerer a. a. O., S. 563: „Zweifelhaft ist, ob Chrysostomus überhaupt eine unmittelbar auf den Willen gehende Wirkung des heiligen Geistes annehme und sie nicht stets als durch den Verstand, der erleuchtet wird, vermittelt denke.“ — — „Nicht zu übersehen ist, dass Chrysostomus selbst da, wo der Text keine Veranlassung bietet, den Besitz des Geistes gern auf die *gratia gratis data*, besondere Gnadengaben deutet. Darin also, in diesen übernatürlichen Kräften und Gaben, die zum Natürlichguten hinzukommen, besteht vor Allem der Besitz des heiligen Geistes.“

⁵⁶) Origenes, De principiis I, 3, 5 (ed. Redepenn. 127): Operationem spiritus s. nequaquam prorsus incidere vel in ea, quae sine anima sunt, vel in ea, quae animantia quidem, sed muta sunt; sed ne in illis quidem inveniri, qui rationabiles quidem sunt, sed in malitia positi. — In illis solis arbitror esse opus spiritus s., qui jam se ad meliora convertunt et per vias Christi J. incedunt, id est, qui sunt in bonis actibus et in deo permanent.

offenbar günstig, welche auch von dem Subject eine selbst-eigene That, eine bewusste Willensentschliessung fordert und dem menschlichen Gemüth zumuthet, mit ganzer Kraft in einer bestimmten Richtung sich zu bewegen. Aber es kann nicht übersehen werden, dass Chrysostomus in seinem Dringen auf eine volle ethische Bethätigung, auf eine immer reichlichere Ausgestaltung der christlichen Lebenserscheinung und auf eine Erweisung der guten Werke, das Princip dieser Neugestaltung, aus welchem die einzelnen Erscheinungen hervorgehen, in häufigen Fällen übersieht, dass er über dem Zustand des Neugewordenseins oder Neuwerdensollens den Act der Erneuerung, bestehend in einer principiellen Abkehr und der Hinwendung des Gemüths zu Christo, vergisst. So gewinnen die einzelnen ethischen Vorschriften mit Nothwendigkeit etwas Atomistisches und Casuistisches, sofern das gemeinsame, allen zu Grunde liegende Princip des fundamental erneuerten Menschen fehlt, oder wenigstens in den Hintergrund gedrängt ist. Der tiefere Grund dieser Erscheinung wird unschwer in seiner Anthropologie zu finden sein. Denn wenn er, wie es der antiochenischen Richtung eigenthümlich ist, das menschliche Verderben ausschliesslich in einer verkehrten Willensrichtung findet und alle Erbsündentheorien abweist, wenn er daher jeden Menschen im vollen Besitz der Freiheit lassen will, kraft deren er sich für das Gute oder Böse entscheidet, so löst sich von selbst der Begriff einer principiellen Erneuerung des ganzen Menschen von Grund aus, bestehend in einem Bruch mit dem Alten und einer Hinwendung zum Neuen, auf in eine Reihe von einzelnen Acten der sittlichen Umgestaltung und Lebensbesserung. Da der Vordersatz zur Rechtfertigungslehre: die völlige Unfähigkeit des Subjects zum Guten und das tiefe Verderben der menschlichen Natur, fehlt, so muss auch der Nachsatz schwankend werden: die fundamentale Erneuerung durch die That des rechtfertigenden Glaubens. Wir finden bei Theodorus von Mopsueste die nämliche Erscheinung, wie sie mit innerer Nothwendigkeit aus der beiden Männern eigenthümlichen Anthropologie der antiochenischen Schule sich ergibt; bei Beiden kommt der

specifisch paulinische Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung nicht zu seinem vollen Rechte, und der Glaube ist aus seiner centralen Stellung herausgerückt. Während bei Paulus der Sünder in der Erkenntniss seiner Sünde und seiner Unfähigkeit, sich zu helfen, zu dem tiefen Schmerz der Busse, und von da zu der That des Willens kommt, die Gnade Gottes, die in Christo geboten ist, zu ergreifen, so dass auf Seiten des Menschen alles Verdienstliche ausgeschlossen, der Glaube nur das die Gnade aufnehmende Organ, und die Rechtfertigung ganz ausschliesslich der Lossprechungsact Gottes ist, — so kann bei den Antiochenern dem Subject nicht ein bloss empfangendes, receptives Verhalten zugeschrieben, sondern es muss als mitwirkender Factor der Rechtfertigung angesehen werden. Der Glaube erscheint daher vorzugsweise nach der Seite seiner Lebenserscheinung, als Wurzel der guten Werke, als *fides formata*, und die Rechtfertigung als bedingt durch die bereits vorausgesetzte sittliche Bethätigung des Subjects. Theodor geht überhaupt seltener auf diese Frage ein, wie dies der wissenschaftlich-kritische Charakter seiner Schriften mit sich bringt, während Chrysostomus in seinen praktischen Ausführungen häufiger darauf Bezug zu nehmen Gelegenheit hatte, doch lassen seine Aussprüche die principielle Uebereinstimmung auch in diesem Stück erkennen; so z. B. wenn er sagt: Hat Einer auch die schwersten Sünden begangen, fasst aber den Vorsatz, sich aller unrichten Handlungen zu enthalten, nach der Tugend zu streben und in den Gesetzen Christi zu wandeln, so würde er Theilnahme haben an den Sacramenten in dem Glauben, Vergebung aller Sünden zu empfangen ⁵⁷). Der Glaube erscheint hier in einer secundären Stellung, sofern der eigentliche Nerv der Erneuerung nicht in ihm, sondern in dem Vorsatz der Besserung und dem

⁵⁷) Zu 1 Cor. 11, 34 (bei Fritzsche, S. 117): ὅτι καὶ τὰ μέγιστα τις ἡμαρτηκὼς τυγχάνοι, δοκιμάσας δὲ πάσης ἀτόπου πράξεως ἀπέχεσθαι τοῦ λοιποῦ καὶ βλέπειν εἰς ἀρετὴν, ἀκολουθῶν τοῖς νόμοις πολιτευόμενος τοῦ Χριστοῦ, τὴν τῶν μυστηρίων μετέληψιν ποιήσαιο πάνυ πεπιστευκῶς ἀπάντων λήψεσθαι τὴν συγχώρησιν —.

sittlichen Streben gesucht wird. — Wir würden aber dem Chrysostomus Unrecht thun, wollten wir behaupten, die evangelische Rechtfertigungslehre finde nicht auch in reinerer Gestalt bei ihm ihren Ausdruck; und ganz parallel, wie in der Anthropologie sich Aussprüche fanden von dem tiefen Verderben des Menschen und seiner Unfähigkeit, sich zu helfen, haben wir hier dem entsprechend Andeutungen sehr beachtenswerther Art, in welchen das materiale Princip mit überraschender Klarheit sich durchbricht. Mag man hierin immer ein Schwanken in den Lehrmeinungen des Mannes finden, oder mag man darin das Streben erkennen, die antiochenische Lehre mehr abzuschleifen und mit dem frommen Gefühl zu versöhnen — und gewiss, dass ihm das Bedürfniss der Vermittlung viel näher lag, als Anderen, wie Theodorus —, immerhin ist die Thatsache von hohem Werth, dass Chrysostomus die paulinische Rechtfertigungslehre bisweilen unzweideutig vertritt und damit offenbar einem Bedürfniss des frommen Gemüthes Rechnung trägt, mag man auch diese Stellen durch ebenso viele andere paralysiren. Evangelisch ist es, wenn er sagt, dass der Mensch das Heil erlange nicht durch Mühe und Arbeit und Schweiss, sondern allein durch die Gnade ⁵⁸⁾, und dass unser Heil allein durch die Gnade komme, nicht durch Werke ⁵⁹⁾; denn der Glaube wird hier als Organ gedacht, das aufnehmend und zueignend das objective Heil dem Subjecte vermittelt. Von Stufen oder Graden des Glaubens will er daher nichts wissen, vielmehr ist es ihm gewiss, dass der Glaube in Allen ein und derselbe sein müsse, weil eben Alle eine und dieselbe Gnade sich zueignen sollen, und Keiner eines grösseren Heils theilhaftig werden kann, als der Andere; wohl aber können die Einen im Leben eifriger und thätiger sein, als die Andern; er sagt

⁵⁸⁾ In Matth. hom. 10; in Rom. hom. 19 (s. o. Anm. 43 u. 44).

⁵⁹⁾ In Rom. hom. 18: *μη δυνηθέντες ἀπὸ τῶν ἔργων σωθῆναι, ἐσώ-
θῃμεν ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ δωρεᾶς.* — In Matth. hom. 11: *ὅτι γνώμης
μόνης δεῖται καὶ πίστεως, οὐ πόνων καὶ ἰδρώτων.*

nämlich ⁶⁰⁾: εἰ περὶ πίστεως ταῦτα (nämlich die Worte 1 Cor. 3, 12—13), λόγον οὐκ ἔχει τὸ λεγόμενον· ἐν γὰρ τῇ πίστει ἴσους πάντας εἶναι χρὴ, ἐπειδὴ μία πίστις. ἐν δὲ ἀρετῇ βίου οὐκ ἐνὶ πάντας εἶναι τοὺς αὐτούς. Πίστις μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ μὲν ἐλάττων, ἡ δὲ βελτίων, ἀλλ' ἡ αὐτὴ πάντων τῶν ἀληθῶς πιστευόντων, ἐπὶ δὲ βίου ἐστὶ τοὺς μὲν σπουδαιοτέρους εἶναι, τοὺς δὲ ῥαθυμοτέρους, — offenbar eine nicht geringe Erfahrung und Reife der evangelischen Erkenntniss, welche in diesen Worten ausgesprochen ist; denn dass nicht von der *fides, quae creditur*, sondern der *fides, qua creditur* die Rede ist, lehrt der ganze Zusammenhang der Stelle, wie denn überhaupt der Begriff der πίστις selten nur im objectiven Sinne als Glaubensinhalt von ihm verstanden worden ist. Es wird ferner dem Glauben seine centrale Stellung gewahrt, wenn er als die Mutter aller Güter, als das rechte Heilmittel, als zuverlässiger Stab und Anker bezeichnet wird, ohne welchen der Mensch aller sicheren Grundlage und aller Stütze entbehrend, dem Menschen gleich sei, der ohne Schiff das Meer durchfahren wolle ⁶¹⁾; denn Der, welcher mit dem Glauben ausgerüstet ist, bleibe fest und unerschütterlich, während aus dem Mangel des Glaubens alle möglichen Uebel erwachsen ⁶²⁾. Bedeutsam ist auch die Stelle, in der er dem Glauben sein selbständiges Recht dem Wissen gegenüber anweist und jedem sein eigenthümliches Gebiet zuertheilt,

⁶⁰⁾ In 1 Cor. hom. 9.

⁶¹⁾ In Joh. hom. 32: Πανταχοῦ πίστεως ἡμῖν δεῖ, πίστεως, τῆς μητρὸς τῶν ἀγαθῶν, τοῦ τῆς σωτηρίας φαρμάκου, καὶ ταύτης ἄνευ οὐδέν ἐστι κατασχεῖν τῶν μεγάλων δογμάτων, ἀλλ' εἰκόασι τοῖς πέλαγος ἕνός χωρὶς ἐπιχειροῦσι διαπερᾶν. Zu vgl. die Homilie zu 2 Cor. 4, 13 (V, 301): So wie die matten Glieder durch einen festen Stab gestützt werden, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἡμετέραν σεσαλευμένην καὶ περιφερομένην ὑπὸ τῆς τῶν λογισμῶν ἀσθενείας, βακτηρίας ἀσφαλέστερον ἢ πίστις ἔλκουσα — στηρίζει μετὰ ἀκριβείας καὶ οὐκ ἀφίησιν ὑποσκελισθῆναί ποτε, und wie der Anker das von Winden und Wellen mitten auf dem Meer beunruhigte Schiff fest macht, οὕτω τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον, ὅταν οἱ προσπίπτοντες ἔξωθεν λογισμοὶ κλυδωνίζωσιν, ἀγκύρας ἀσφαλέστερον ἐπείσελθούσα ἡ πίστις ἀπαλλάττει τοῦ ναυαγίου, ὥσπερ ἐν γαληνῷ λιμένι, κ. τ. λ.

⁶²⁾ In 1 Tim. hom. 12.

so dass er seine Gewissheit in sich selbst und nicht durch andere Beweisstützen empfängt; er sagt ⁶³⁾: Der Glaube, obgleich nicht auf Vernunftgründen und Beweisen ruhend, ist nichtsdestoweniger sicherer und giebt eine grössere Gewissheit, als alle Beweise und Vernunftschlüsse, weshalb es eines kleinen Geistes Sache ist, zu zweifeln; und um zur wahren Erkenntniss zu gelangen, ist es nöthig, zu glauben (per fidem intellectus) ⁶⁴⁾. Er erkennt demnach, dass der Glaube als eine That des Willens weit davon entfernt ist, durch einen dialektischen Denkprocess hervorgerufen und als eine intellectuelle Function verstanden zu werden; vielmehr ist er als eine constante Richtung des Gemüths selbständig in sich und mit dem Selbstbeweis seiner Wahrheit ausgestattet. Treffend bemerkt er: *Τοσοῦτον γὰρ ἡ πίστις τῆς ἀπὸ λογισμῶν ἀποδείξεως σαφεστέρα, καὶ μᾶλλον πείθει. Οὐ γάρ ἐστιν λογισμὸν ἕτερον ἐπεισελθόντα αὐτῇ διασαλεῦσαι λοιπόν. Ὁ μὲν γὰρ λόγους πειθόμενος καὶ μεταπεισθῆναι δύναται, ὁ δὲ τῇ πίστει βεβαιούμενος ἀπετείχισε λοιπὸν αὐτοῦ τὴν ἀκοὴν τοῖς λυμαινομένοις αὐτὴν λόγοις* ⁶⁵⁾; und wenn auch hier nicht von der *fides specialis* sondern *generalis* die Rede ist, so erhellt doch, dass für Chrysostomus der Glaube aus dem intellectualen Gebiet herausgehoben und als That des Willens verstanden worden ist, und dass die centrale Stellung, die dem Glauben in der Heilslehre gebührt, von ihm hier gewahrt worden ist; denn die weitere Folge ergiebt sich dann von selbst, dass das in Christo dargebotene Heil ebenfalls in den Willen aufzunehmen ist, um seiner gewiss zu sein.

Diesen von evangelischer Erkenntniss zeugenden Aussprüchen über den Glauben entsprechen dann andere Aeusserungen über die Rechtfertigung des Menschen vor

⁶³⁾ In Rom. hom. 8.

⁶⁴⁾ In Phil. hom. 11: *ἄρα διὰ πίστεως ἡ γνῶσις, καὶ πίστεως ἄνευ γνῶναι αὐτὸν οὐκ ἔστι.*

⁶⁵⁾ In Rom. hom. 8. — Zu vgl. in Rom. hom. 2, wo er sagt, es gereiche nicht zur Unehre, Vieles nicht zu wissen, *αὐτῆς γὰρ τῆς κατὰ τὸν παρόντα βίον πονηρίας οὐγαμόθεν ἀπηλλάγημεν ἄλλοθεν, ἀλλ' ἡ διὰ πίστεως.*

Gott, von der er wiederholt sagt, dass sie allein durch die Gnade, nicht durch Werke erworben werde ⁶⁶); denn Gott habe beschlossen, durch den Glauben die Menschen selig zu machen, dass sich nicht Einer rühmen könne, sondern offenbar werde, wie Alle durch göttliche Barmherzigkeit gerettet werden; ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἐθέλησεν, ἡ πίστις ἔσωσεν —. Τί οὖν, αὐτὸς ἐκώλυσεν ἐξ ἔργων δικαιωθῆναι; Οὐδαμῶς, ἀλλ' οὐδεὶς, φησιν, ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἵνα δειχθῇ τοῦ Θεοῦ ἡ χάρις καὶ ἡ φιλανθρωπία. οὐχὶ ἔχοντας ἔργα ἀπόσατο, ἀλλὰ προδεδομένους ἀπὸ τῶν ἔργων χάριτι ἔσωσεν, ὥστε μηδένα λοιπὸν ἔχειν καυχᾶσθαι ⁶⁷). Zwar ist schon hier ersichtlich, dass der specifisch paulinische Grundgedanke der Rechtfertigung nicht rein zum Ausdruck kommt, sofern die eigenthümliche rechtfertigende Kraft nicht dem die Gnade sich zueignenden Glauben zugeschrieben wird, sondern einem göttlichen Decret; denn durch einen Act des göttlichen Willens ist es so geordnet, dass Der, welcher Glauben aufweist, selig wird, wie so aber dem Glauben diese Kraft nothwendig inhaerire, wird nicht ersichtlich. Doch ist es evangelisch, dass er hier die Rechtfertigung aus Werken durchaus fern hält; wie er denn auch anderwärts, wo er von der überschwänglichen Liebe Christi redet, die nur von der Tiefe des Gemüthes ergriffen und verstanden werden könne, hinzufügt ⁶⁸): ἀπὸ χάριτος μόνης τὸ γένος ἐδικαίωσε τὸ ἡμέτερον, οὐ διὰ καμιάτου τινὸς καὶ πόνου, und die Worte Pauli (Röm. 3, 21) als Beleg anführt. An diesen und ähnlichen Stellen ⁶⁹), deren Gewicht ein bedeutendes ist, wird alles menschliche Verdienst durchaus negirt, und der göttlichen Gnade Alles zugewiesen; ja man könnte eine Spur der *justificatio forensis*

⁶⁶) Z. B. in Rom. hom. 18 (s. o. Anm. 59).

⁶⁷) In Eph. hom. 4.

⁶⁸) Advers. Judaeos hom. 5 (I, 456).

⁶⁹) In Eph. hom. 11: Was wir haben — sagt er —, οὐ πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀξίαν ἔχομεν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς δωρεᾶς. In Col. hom. 2 bemerkt er, an der Stelle Col. 1, 12 brauche der Apostel das Wort κληρὸς, weil Niemand durch Werke das Reich Gottes erlangen könne. Zu vgl. in Rom. Cap. 3 (hom. 7), wo er klar ausspricht, dass allein die Gnade nothwendig sei, u. a. m.

finden, wenn er zu der Stelle Psl. 40, 10: „Annuntiavi justitiam“ bemerkt, David sage nicht: ἔδωκα δικαιοσύνην, ἀλλ' εὐηγγελισάμην, weil nicht der Werke und Leistungen halber, sondern aus Gnaden allein Gott das menschliche Geschlecht gerechtfertigt hat (ὅτι οὐκ ἀπὸ κατορθωμάτων οὐδὲ πόνων οὐδὲ ἀμοιβῆς, ἀλλ' ἀπὸ χάριτος μόνης τὸ γένος ἐδικαίωσε τὸ ἡμέτερον)⁷⁰). Und wenn Gottes Gnade und menschliche Werke in Gegensatz gestellt werden, so ist zuzugeben, dass den Leistungen der Menschen in keinerlei Weise ein Verdienst zugeschrieben wird, und dass die himmlische Gerechtigkeit, welche frei und bedingungslos geschenkt wird, mit menschlicher Gerechtigkeit nicht einmal vergleichungsweise zusammengestellt werden kann⁷¹). Es darf endlich bei der Frage nach der Stellung des Chrysostomus zum materialen Princip der evangelischen Kirche nicht übersehen werden, dass auch den Werken nicht selten ihre normale Stelle angewiesen wird, indem sie, als aus der *fides salvifica* hervorgehend, als die unausbleiblichen Früchte des neuen Lebens vorgestellt werden. Es soll, so sagt er⁷²), im Leben des Gerechtfertigten allerdings auch zu einer Gesetzeserfüllung kommen, aber diese zu erreichen war das Gesetz zu schwach, und nur die Glaubensgerechtigkeit vermag das zu leisten, was das Gesetz nicht vermochte, den Menschen rechtschaffen zu machen und Gott wohlgefällig; ἐπειδὴ ὁ νόμος τοῦτο ἐσπούδαζε, δίκαιον ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἡτόνευε δὲ, ἐλθὼν αὐτὸς καὶ τρόπον εἰσαγαγὼν δικαιοσύνης τὸν διὰ τῆς πίστεως, ἔστησε τοῦ νόμου τὸ βούλημα, καὶ ὅπερ οὐκ ἴσχυσε διὰ γραμμάτων ἐκεῖνος,

⁷⁰) Advers. Jud. hom. 5 (I, 456).

⁷¹) In 1 Cor. hom. 2: ἐνθα χάρις ἐστίν, ἔργα οὐκ ἔστιν, ἐνθα ἔργα, οὐκέτι χάρις ἐστίν. Aehnlich spricht er sich aus zu den Worten des Apostels (Phil. 3, 9): „οὐκ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην“, in Phil. hom. 11: οὐχ ἦν διὰ πόνων καὶ ἰδρώτων ἐκτησάμην, ἀλλ' ἦν εὖρον διὰ χάριτος. — Δωρὸν ἐστίν αὕτη ἡ δικαιοσύνη ὁλόκληρον. Τὰ γὰρ τοῦ Θεοῦ δῶρα πολλῶ τῷ μέτρῳ ὑπερβαίνει τὴν εὐτέλειαν τῶν κατορθωμάτων τῶν διὰ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς γινομένων —.

⁷²) In Matth. hom. 16.

τοῦτο αὐτὸς διὰ τῆς πίστεως ἤνυσεν. Er sagt kurz und treffend: ἡ πίστις ποιεῖ τὸν ἁγιασμόν ⁷³⁾, und ganz evangelisch behauptet er, die Liebe Christi müsse zuerst vom Gemüth ergriffen werden, d. h. der Mensch muss die objective Erlösungsthat durch den Glauben dem Gemüth zueignen, ehe der Mensch selbst wahrhaft Liebe üben könne; nur Derjenige, welcher die Liebe des Erlösers erfahren hat, könne den neuen Gehorsam und Liebe gegen die Brüder beweisen ⁷⁴⁾; — so dass also auch hier der Glaube, der die in Christo dargebotene Sündenvergebung ergreift, als Wurzel alles neuen Lebens angesehen wird.

Es sind diese Aeusserungen in der That sehr bedeutsam für die eigene Heilserfahrung unseres Kirchenvaters, und bisweilen von einer so überraschenden Klarheit, dass die ganze Keckheit oder Befangenheit eines römischen Darstellers dazu gehört, um Chrysostomus so ohne Weiteres zum Wortführer des Tridentinums zu machen. Dass er noch eine andere Seite der Betrachtung darbietet, werden wir gleich unten näher erkennen, ja, man wird zugeben müssen, dass die in seinem System gegebenen Prämissen mehr zu dieser andern Seite führen, als zu der bisher besprochenen; aber in den gegebenen Sätzen ist er doch ein nicht zu verachtender Wortführer evangelischer Heilslehre, wie sie von Paulus her als theures Vermächtniss der Kirche überwiesen ist, und es wirft diese Stellung zugleich ein Licht auf die Lehre der antiochenischen Schule, das um so schätzbarer ist, als der andere Wortführer derselben, Theodor, uns hier nicht recht befriedigende Auskunft giebt. Wir irren uns schwerlich, wenn wir glauben, dass dem ernstesten Schriftforscher die Achtung vor den Aussprüchen eines Paulus u. A. zu jenen Aeusserungen trieb, welche zugleich Erfahrungen, verwandt

⁷³⁾ In ep. ad Hebr. hom. 10.

⁷⁴⁾ In Matth. hom. 18: θεὸν ἰδὼν ἄνθρωπον γερόμενον, καὶ τοσοῦτον καταβάντα, καὶ τοσαῦτα παθόντα διὰ σε, ἐρωτᾷς ἔτι καὶ ἀμφιβάλλεις, πῶς δυνατόν, τοῖς ὁμοδοῦλοις ἀφεῖναι τὰς ἀδικίας; οὐκ ἀκούεις αὐτοῦ ἐν τῷ σταυρῷ λέγοντος· Ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδαςι, τί ποιοῦσι, κτλ.

mit denen des Apostels, in ihm vermuthen lassen, dass aber Einflüsse anderer Art, namentlich das bei ihm so oft überwiegende praktische Interesse, auch die andere Seite schärfer hervortreten liessen. Der Dualismus, der in der Anthropologie bereits zu erkennen war, und in dem erfahrungsmässig eine grosse Zahl von Menschen sich bewegen, tritt auch hier unverkennbar hervor, und wir lenken auf denselben noch kurz unsern Blick.

An manchen Stellen betrachtet Chrysostomus die Rechtfertigung des Menschen nicht unter dem Gesichtspunkt eines centralen Ereignisses, sondern als einen göttlichen, mit anderen coordinirten Act, der daher für sich allein nicht genug ist, das neue Leben zu constituiren; und der Glaube erscheint demgemäss nicht als die entscheidende That des Willens und als continuirliche Gemüthsrichtung, sondern ebenfalls coordinirt mit anderen Lebensäusserungen des Subjects. Folgerichtig werden dann die guten Werke gleichfalls isolirt und durch eine Art von neuem Gesetz auferlegt, und nehmen nicht mehr die organische Stellung ein, die ihnen als der nothwendigen Erscheinung des Glaubens zukommt, sondern stellen sich selbständig neben oder auch über den Glauben. Schon wenn, wie es geschieht, Rechtfertigung und Sündenvergebung von einander getrennt werden, und, was die Folge ist, der Mensch von Gott nicht gerecht erklärt, sondern gerecht gemacht wird (*ὁ θεὸς αὐτὸν — nämlich den Gläubigen —, ἐφίλησε, οὐχὶ κολάσεως ἀπαλλάξας μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκαιον ἐργασάμενος —. Εἰ γὰρ μακάριος οὗτος ὁ λαβὼν ἄφεσιν ἀπὸ χάριτος, πολλῷ μᾶλλον ὁ δικαιοθεὶς καὶ ὁ πίστιν ἐπιδειξάμενος*) ⁷⁵⁾, so ist hier schon eine principielle Abweichung von der genuinen Rechtfertigungslehre angebahnt, welche weitere Folgen von grosser Tragweite haben muss. Daher an vielen Stellen, wo der an sich unverfängliche Satz ausgesprochen ist, dass Glaube und Werke müssen verbunden sein, vom Glauben in der Weise die Rede

⁷⁵⁾ In Rom. hom. 8.

Förster, Chrysostomus.

ist, als ob er für sich noch unzulänglich, erst durch Werke müsse ergänzt und vollgültig gemacht werden ⁷⁶). Zwar erklärt er, dass ohne Glauben Keiner selig werden könne ⁷⁷) (*οὐκ ἔνι σωθῆναι ποτε*), aber es müsse doch das Bestreben der Heiligung und ernstlicher Eifer (*βίος, σπουδή*) hinzugefügt werden, *μὴ τὴν πίστιν ἀρχεῖν νομίσης μόνον, καὶ τὸν βίον προστίθῃσι* ⁷⁸); denn nicht durch den Glauben allein (*διὰ τοῦ πιστεῦσαι*) werde die Seligkeit erworben, sondern auch durch Leiden und Geduld (*διὰ τοῦ πάσχειν καὶ ὑπομένειν*) ⁷⁹); und besonders durch die Barmherzigkeit, die wir andern Menschen, sogar den Feinden erweisen, werde die göttliche Gnade erworben ⁸⁰). Es mag immer zur Erklärung hinzugefügt werden, dass der Begriff der *πίστις* hier ein ganz anderer sei, als er bei Paulus sich findet, und man kann an die Ausdrücke des Jacobus erinnern, — immerhin ist die centrale Stellung des Glaubens aufgegeben, und die Rechtfertigung erscheint nicht als der principielle Act des neuen Lebens und als Wurzel der Erneuerung, sondern als eine Erscheinung neben andern, in Vermischung mit der Heiligung. Die guten Werke, welche als ein neues Gesetz dem Menschen auferlegt werden, erscheinen als selbständiger Factor neben dem Glauben, und beide zusammen sollen erst als Product die Seligkeit zur Folge haben. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Chrysostomus von einer Veräusserlichung des Heilswegs und Werkseligkeit noch weit entfernt ist, da er die äussere That

⁷⁶) In Rom. hom. 19: *οὐκ εἶπε· τῇ πίστει, ἀλλὰ τῇ χρηστότητι, τουτέστιν, ἃν ἄξια τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας πράττης. Οὐ γὰρ πίστεως δεῖ μόνον. Zu vgl. ad popul. Antioch. hom. 5. — In Gal. 5, 6 (V, 844): *οὐ τὸ πιστεῦσαι ἐστὶ τὸ ζητούμενον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ μεῖναι ἀγαπῶντας.**

⁷⁷) In ep. ad Hebr. hom. 7.

⁷⁸) In Eph. hom. 1 (zu den Worten des Apostels Eph. 1, 4). — In Joh. hom. 83: *οὐκ ἐστὶν ἡ πίστις ἱκανή, εἰς τὴν βασιλείαν εἰσαγαγεῖν. In Joh. hom. 75, wo er sagt, dass Keiner in Christo sein könne, der nicht Werke aufzuweisen habe.*

⁷⁹) In 2 Cor. hom. 2.

⁸⁰) In Joh. hom. 83.

nie trennt von der Gesinnung des Herzens, ohne die er derselben keinen Werth zuerkennen kann, und somit nur solche Werke als neben dem Glauben bestehend anerkennt, die aus aufrichtiger Gesinnung, wie die Frucht aus der Wurzel, hervorgewachsen sind ⁸¹⁾. — Wenn endlich an manchen Stellen vom Glauben überhaupt nicht die Rede ist, sondern dem rechtbeschaffenen Leben (*κατορθοῦν*) die Seligkeit verheissen, und von ihm der Eintritt in das Reich Gottes abhängig gedacht wird ⁸²⁾, so kann man es allenfalls aus der populären Redeweise erklären und rechtfertigen, welche im Dringen auf eine energische Sittlichkeit der Lebenserscheinung zuschreibt, was dem Princip zukommt; bedenklicher ist es, wenn der Armuth, sofern sie in echter Weise getragen wird, besondere Belohnung zugesichert, und die Sündentilgung in enge Beziehung zu guten Werken gesetzt wird ⁸³⁾.

Es wird demnach kaum zweifelhaft sein, dass eine doppelte Strömung in dieser Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung bei Chrysostomus zu unterscheiden ist, die — wie wir schon oben bemerkten — ihren hinreichenden und sehr ersichtlichen Entstehungsgrund in der Anthropologie hat, und die bald mehr entgegengesetzt, bald sich annähernd, aber nicht harmonisch versöhnt, nebeneinandergeht. Es ist dabei für die Sache unwesentlich, ob man dieses Schwanken auf eine ungenügende dogmatische Erkenntniss und Begriffsbestimmung zurückführt, oder auf den nicht wissenschaftlichen, sondern praktisch-erbaulichen Charakter seiner Erörterungen, welcher bald dieses, bald jenes Moment zu grösserer Hervorhebung kommen liess; am richtigsten dürften beide Erklärungen in Anschlag gebracht werden. Für uns genügt es zu constatiren,

⁸¹⁾ Z. B. de prod. Jud. hom. (V, 417).

⁸²⁾ In Joh. hom. 37. — De decem mill. debitore hom. (V, 12): *κατορθώματα λογίζεται ἡμῖν ἐπὶ ἁμαρτημάτων ἀπαλλαγῇ καὶ θλίψεϊς.*

⁸³⁾ Sermo de resurrect. (V, 452. 459). In Matth. hom. 51 fragt er, was zu thun sei, wenn der Mensch einen tiefen Fall gethan hat, und antwortet: *κάθαρσον σαυτόν. Πῶς καὶ τίνι τρόπῳ; κλαῦσον, στέναξον, δὸς ἐλεημοσύνην, ἀπολόγησαι τῷ ὑβριμένῳ, κτλ.*

dass, so wie in der Lehre vom Menschen sowohl die strengere, als laxere Theorie vertreten ist, so auch hier die Bedeutung der Rechtfertigung bald mehr central, bald mehr peripherisch gefasst wird. Ist die Sünde in ihrem tiefgreifenden Einfluss anerkannt, so wird der Glaube, ruhend auf der principiellen Abkehr des Gemüths von der Sünde, zur entscheidenden That der Heilsaneignung, und die Rechtfertigung wird als constitutives Moment die Sündenvergebung, als Basis alles neuen Lebens, enthalten. Wird aber die Sünde nur zu einer schiefen Willensrichtung, die die Natur wesentlich intakt lässt, dann wird der Schwerpunkt nicht mehr auf einer principiellen That des Sterbens und Abthuns einerseits, und des Ergreifens und Neuwerdens andererseits liegen, sondern auf einem allmäligen Process der Besserung des Willens mit dem Beistand göttlicher Hülfe. Und diese letztere Ansicht ist offenbar die den Sätzen der antiochenischen Schule am meisten verwandte, wobei nur nicht zu übersehen ist, dass der nackte Pelagianismus durch die beständige Betonung der Nothwendigkeit göttlicher Hülfe, ohne die die menschliche Willensbethätigung Nichts vermöge, sowohl bei Theodor, als bei Chrysostomus ausgeschlossen ist. Es ist aber bei dieser Lehrgestaltung eine ganz einfache Folge, dass, je mehr der Glaube aus seiner centralen Stellung herausgedrängt wird, desto grösseres Gewicht auf die Sinnesänderung (*μετάνοια*) fällt, als die das neue Leben begründende Potenz; nur dass hier nicht sowohl darunter die Busse als fundamentaler Act, sondern als eine fortgehende, habituelle Verfassung gedacht wird. So gewiss auch dieser Begriff der Busse als eines fortgehenden Lebensprocesses seine Berechtigung hat, so ist doch zuzugeben, dass er nur die eine Seite des Verhältnisses darstellt, und dass bei einseitiger Betonung derselben die Gefahr einer Veroberflächlichung des neuen Gesamtzustands nahe liegt. An verschiedenen Stellen nimmt somit im System des Chrysostomus die *μετάνοια* die Stelle ein, welche der *πίστις* zukommt. Wenn der Mensch — so heisst es — von den bösen Werken Abstand nimmt und mit seinem Gemüth zum Guten sich wendet, wenn er seine Sünden erkennt und Busse thut, so

wird ihm die Rettung zu Theil; πῶς ἐπανεέλθω, φησιν; — Σιῆθι τῆς κακίας, καὶ μὴ προέλθῃς περαιτέρω, — καὶ τέλος ἔξει σοι τὰ τῆς πονηρίας ⁸⁴⁾. Und ein ander Mal sagt er ⁸⁵⁾: μετάνοια δέ ἐστι, πολλὴν ἔχουσα τὴν ἰσχὺν καὶ τὸν σφόδρα τοῖς ἁμαρτήμασι βεβαπτισμένον, εἰ βουληθεῖη, δυναμένη ἀπαλλάξαι τοῦ τῶν ἁμαρτημάτων φορτίου, καὶ τὸν κινδυνεύοντα καταστήσαι ἐν ἀσφαλείᾳ. — Ὁ τὰ οἰκεῖα λογιζόμενος κακὰ, ἂν ἀναλογίζεται αὐτὰ καθ' ἑκάστην, καὶ ἐπὶ τὴν θεραπείαν αὐτῶν πάντας ἤξει. — Er versichert, dass der Lohn der Busse die Vergebung der Sünden sei, und dass durch Bekenntniss und Reue (confessio oris und contritio cordis) die Sünden getilgt werden; ἄφεσις ἁμαρτιῶν πηγὴ σωτηρίας καὶ ἔπαθλον μετανοίας. ἰατρεῖον γάρ ἐστιν ἀναιρετικὸν τῆς ἁμαρτίας ἢ μετάνοια ⁸⁶⁾. Wenn dann die μετάνοια ein δῶρον οὐράνιον genannt wird, so kann das nur in dem Sinne gemeint sein, in welchem alle Gaben und Güter der Menschen als von Gott ihren Ursprung ableitend gedacht werden, ohne dass damit die Busse lediglich auf göttliche Causalität zurückgeführt würde. Man dürfte also vielleicht dies als Lehre des Chrysostomus erkennen, dass, indem Vergebung der Sünden und Rechtfertigung geschehen werden, durch die μετάνοια Sündenvergebung bewirkt wird, durch die πίστις aber die Rechtfertigung, — wenn nicht auch hier der Umstand von Bedeutung wäre, dass viele seiner Sätze zu wenig mit dogmatischer Schärfe und präciser Fassung hingestellt sind, als dass aus ihnen immer ein genügendes, harmonisches Lehrganze hergestellt werden könnte.

⁸⁴⁾ In Rom. hom. 10.

⁸⁵⁾ In Hebr. hom. 9. — Zu vgl. in Hebr. hom. 12: ἄρα μεγάλη τῆς μετανοίας ἡ δύναμις, εἵγε ὡς χίονα ἡμᾶς ἐργάζεται, καὶ ὡς ἔριον λευκαίνει, καὶ προλαβοῦσα ἡ ἁμαρτία βάψῃ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς· σπουδάσωμεν τοίνυν καθαροὶ γενέσθαι.

⁸⁶⁾ De poenitent. hom. 5. — Zu vgl. de Lazar. hom. 4 (V, 80): — Τὴν ἁμαρτίαν ἀποκτείνειν πάλιν δι' ἐξομολογήσεως καὶ δακρύων, διὰ τοῦ κατηγορεῖν ἑαυτῶν. Οὐδὲν γὰρ οὕτως ὀλέθριον τῇ ἁμαρτίᾳ, ὡς κατηγορία καὶ κατάγνωσις σὺν μετανοίᾳ καὶ δάκρυσι.

Für unsere Betrachtung genügt es, das Doppelantlitz, das dieser Kirchenvater, wie mancher andere ausser ihm, trägt, aufgezeigt und den Grund dafür in seinem antiochenischen Standpunkt gefunden zu haben. Mit der einen Seite seiner Lehre gehört er der Zukunft an und reicht der späteren mittelalterlichen Theologie in vielen Stücken willkommene Handhaben dar, so dass man mit einigem Grund den Chrysostomus als Wortführer des specifisch katholischen Dogmas hat preisen dürfen; wenigstens entfernt sich die Wahl seiner Ausdrücke über die guten Werke, namentlich über die in besonderem Sinne als gute Werke gepriesenen Uebungen, wie freiwillige Jungfrauschaft, Fasten, Armuth ⁸⁷⁾, an manchen Stellen von der gesunden evangelischen Anschauung. Und wenn er sogar solcher Menschen Erwähnung thut, welche mehr geleistet haben, als gefordert war, so ist damit schon die mittelalterliche Lehrverirrung der *opera supererogationis* in verhängnissvoller Weise angebahnt. Er sagt nämlich ⁸⁸⁾: σκόπει, πόσοι ὑπερῃκόντισαν τὰ προστάγματα τοῦ Χριστοῦ. — — Ποίαν οὖν ἔξεις ἀπολογία, ὅταν ἐτέρων ὑπὲρ τὰ σκάμματα πηδώντων ὀκνήῃς τὰ νενομισμένα αὐτός; und erwähnt dann namentlich die freiwillige Keuschheit und Armuth. — Aber mit der andern Seite ist er der alten, apostolischen Zeit zugewandt und legt in beredten Worten Zeugniß ab für die unverfälschte und ungetrübte evangelische Heilswahrheit, wie sie am klarsten ihren Ausdruck findet in der paulinischen Rechtfertigungslehre. Und für den evangelischen Beobachter ist die Wahrnehmung von hoher Bedeutung, dass die Sonne der apostolischen Heilserkenntniß, die nach Chrysostomus und Augustin bald auf Jahrhunderte unterzugehen scheint, um erst im 16. Jahr-

⁸⁷⁾ Im folgenden Schlusscapitel kommen wir auf diese Stücke zurück.

⁸⁸⁾ In Matth. hom. 39. — Zu vgl. in 1 Cor. hom. 22: Ἄ μὲν γὰρ ὑπὲρ τὴν ἐντολὴν γίνεται, πολὺν ἔχει τὸν μισθὸν κατὰ τοῦτο, ἃ δὲ ἐν ἐντολῇς τάξει, οὐ τοσοῦτον.

hundert glorreich wieder aufzuleuchten, doch ihre Abendrothstrahlen noch weit hineinsendet in die spätere Zeit, und dass in den Worten des grossen Predigers von Constantinopel doch noch eine solche Fülle davon zu finden ist, dass die dunkleren und getrüben Stellen dadurch weit überstrahlt werden.

Sechstes Capitel.

Zur Ethik des Chrysostomus.

Nicht nur der Umstand, dass unser Kirchenvater selbst eine in eminentem Sinne ethische Persönlichkeit ist, der den Schwerpunkt der christlichen Religion in die sittliche Aneignung und Ausgestaltung des christlichen Princips legt, und als heroischer Charakter selbst Zeugniss von der Macht eines aus Gott stammenden Lebens abgelegt hat; nicht nur, dass seine ganze Thätigkeit einen vorwiegend ethischen Charakter trägt, und dass seine Worte und Ausführungen, auch die lehrhaften und abhandelnden, eine praktische Seite gewinnen und zur Ermahnung und sittlichen Vorhaltung führen, berechtigt uns dazu, zum Schluss auf die Principien der Chrysostomäischen Ethik Bezug zu nehmen ¹⁾. Es ist

¹⁾ Dieser tief ethische Charakter, der den Schriften des Chrysostomus aufgeprägt ist, tritt u. A. auch recht significant in dem Fragment zu Tage, das in Ang. Mai, Nova Patr. Biblioth. II, 493 enthalten ist. Wenn die Landleute, so sagt er da, von dürren und unfruchtbaren Feldern endlich doch eine Frucht gewonnen haben, so empfinden sie eine um so grössere Freude, je ernster die Mühe und Arbeit gewesen ist, die sie angewendet haben; *διότι πρὸς τὴν τῆς γῆς φύσιν ἀγωνισάμενος, καὶ αὐτὸς οἰκείους πόνοὺς ἀντεισάξας τῇ στειρώσει τῆς γῆς, νίκης τινὰ*

vor Allem die Thatsache, dass in der Ethik die Principien der antiochenischen Theologie, namentlich der Soteriologie, zur Anwendung kommen müssen, und dass wir hier mit Recht die peripherische Ausstrahlung der centralen Lehre von der Rechtfertigung erwarten dürfen, so dass die Darstellung der Ethik zum Correctiv und Prüfstein wird für die vorangehende Darstellung des soteriologischen Dogmas.

Wir gehen also von der Ueberzeugung aus, dass das Rechtfertigungsdogma auch für die Ethik seine beherrschende Stellung als Princip des neuen Lebens behaupten muss, dass die Thatsache: der Sünder wird gerechtfertigt vor Gott aus Gnaden allein, ohne Verdienst der Werke, durch einen declaratorischen Act Gottes, durch welchen ihm das im Glauben angeeignete Verdienst Christi zugerechnet wird, — der Quellpunkt ist für die ethische Ausgestaltung des christlichen Lebens; dass demnach eine Trübung oder Verschiebung dieses Principis sofort auch eine getrübe ethische Betrachtung und Beurtheilung des Lebens nach sich ziehen wird. Haben wir nun nach dem Bisherigen in der Soteriologie des Chrysostomus den doppelten, noch nicht versöhnten Standpunkt wahrnehmen dürfen, wonach er einmal aus der Fülle evangelischer Heils-erkenntniss heraus redend, den Satz von der Glaubensgerechtigkeit unverfälscht ausspricht, sodann aber von dieser Höhe herabsteigt und eine unevangelische Werkgerechtigkeit begünstigt, so können wir *a priori* in seiner Ethik ganz entsprechend ebenfalls eine doppelte Darlegung erwarten: eine mehr evangelische, wo er sich jenes Grundes bewusst ist, eine andere mehr nach-apostolische, wo er diese Position verlässt. Und nach diesen Gesichtspunkten versuchen wir seine ethischen Erörterungen näher zu beleuchten.

Es ist schon oben erwähnt, dass Chrysostomus ein unterschiedenes Bewusstsein hat von dem inneren und nothwendigen

μαρτυρίαν ἀποφέρειται παρὰ τῶν τὸ γέωργιον θαυμαζόντων. — Die weitere Anwendung, dass die mit ernstem Bemühen und heisser Arbeit errungene Tüchtigkeit grösseren sittlichen Werth hat, als mühelose Tugend, ergiebt sich von selbst.

Zusammenhang, der zwischen dem Glauben und Werken besteht, dass er auch die rechte Gesinnung als unerlässliche Wurzel aller guten Werke hinstellt. Glaubenslehre und Sittenlehre sind ihm daher auch untrennbar verbunden, und eine Trennung der christlichen Religion in einen dogmatischen und ethischen Theil, deren jeder für sich bestehen könnte, ist ihm undurchführbar. Er ist daher auch nicht der Meinung, die Predigt habe sich nur mit Moral abzugeben, wohl wissend, dass die Moralpredigt ohne den dogmatischen Hintergrund zur unmoralischen Verflüchtigung des christlichen Lebens führt; und obgleich seine Predigten vorzugsweise ethischen Inhalts sind, so liegt ihnen doch mit Bewusstsein die Fülle der Heilslehre zu Grunde, ganz abgesehen davon, dass er nicht selten vorwiegend dogmatische Predigten giebt über gewisse schwierige oder bestrittene Lehrsätze²⁾. Die innere Gesinnung nun, welche der fruchtbringende Quell des Handelns sein soll, ist ihm der Glaube; und zwar erscheint derselbe an einigen Stellen in ganz evangelischem Sinn als der auf den Erlöser gerichtete Glaube, so dass dann die Werke und der neue Wandel die Frucht dankbarer Gegenliebe sind³⁾. Häufiger aber fasst er den Glauben ohne diese soteriologische Objectsbestimmung mehr allgemein religiös als die vollständige Unterordnung des eigenen Willens unter dem Willen Gottes. Wie er selbst in grossartiger Weise diese Unterordnung in seinem Leben geübt und in schweren Kämpfen bewährt hat, so stellt er es überhaupt als Lebensgesetz hin: Gottes Wille ist der absolute, in sich vollendete, daher ist nur dasjenige gut, was Gottes Willen gemäss ist, welchem zu gehorchen höchste Pflicht des Menschen ist. Ja, wenn auch ein Ding nach menschlichem Urtheil sittlich verwerflich

2) Obgleich die Homilie De dicto Abrahami etc. (VI, 25 sqq.) schwerlich dem Chrysostomus zuzuschreiben ist, so ist doch gewiss die daselbst erwähnte Meinung, man solle in den Kirchen nicht vom Glauben reden, sondern von der Sittlichkeit des Lebens, damals schon nicht selten gewesen: Πολλῶν ἤκουσα λεγόντων, ὅτι διὰ τί μὴ τὰ ἠθικὰ ἡμῶν διαλέγεται; διὰ τί μὴ περὶ τρόπων καὶ κοσμοτύποις; κτλ.

3) S. oben S. 159 f.

erschiene, — es ist gut, wenn Gott es will und befiehlt; z. B. that Petrus — im Auftrag Gottes — ein gutes Werk, als er den Ananias und sein Weib Sapphira mit dem Tode bestrafte ⁴⁾. Was aber mit Gottes Willen im Widerspruch steht, ist verwerflich und böse, auch wenn es nach Menschenurtheil noch so trefflich und vollkommen erschiene ⁵⁾. Demgemäss ist auch über das mosaische Gesetz zu urtheilen, das unzweifelhaft gut war, als von Gott selbst gegeben, so lange es nach Gottes Willen in Kraft war; das aber, nachdem Christus, der Sohn und Gesandte Gottes, es abrogirt hat, nicht allein keinen Anspruch mehr machen kann auf eine Auctoritätsstellung, sondern auch Diejenigen verdamulich macht, welche es jetzt noch zur höchsten Lebensnorm machen, die Juden, weil sie gegen Gottes Willen handeln ⁶⁾. Mit besonderem Wohlgefallen verweilt er daher bei solchen Figuren der heiligen Schrift, bei denen die Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen recht schlagend zu Tage tritt, und welche den unbedingten Gehorsam Gott gegenüber geleistet haben, wie Abraham, Hiob, die drei Männer im feurigen Ofen, die er als Beispiele sehr oft der Gemeinde vorzuhalten pflegt.

⁴⁾ In Matth. hom. 17.

⁵⁾ Advers. Jud. hom. 2: Τὸ μὲν γὰρ κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ γινόμενον, καὶ φανερὸν εἶναι δοκῇ, πάντων ἐστὶν ἄριστον· τὸ δὲ παρὰ γνώμην καὶ μὴ δοκοῦν ἐκείνῳ, καὶ ἄριστον εἶναι νομίζεται, πάντων ἐστὶ φανλότερον καὶ παρανομώτατον. Καὶ φρονεῦσθαι τίς κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ, φιλανθρωπίας ἀπάσης βελτίων ἐστὶν ὁ φόνος. Καὶ φείσεται τις καὶ φιλανθρωπεύσεται παρὰ τὸ δοκοῦν ἐκείνῳ, φόνου παντὸς ἀνοσιωτέρα γένοιτο ἂν ἢ φειδῶ. Οὐ γὰρ ἡ φύσις τῶν πραγμάτων, ἀλλ' αἱ τοῦ θεοῦ ψῆφοι καλὰ καὶ φαῦλα εἶναι ταῦτα ποιοῦσιν.

⁶⁾ In Matth. hom. 17: — Ὅρας, πῶς τὰ αὐτὰ πράγματα ὑπὸ τῶν καιρῶν καλὰ· καὶ οὐ τοιαῦτα φαίνεται πάλιν; καὶ γὰρ τὸ ἱμάτιον φορεῖν παιδικὸν μειρακίῳ μὲν ὄντι καλόν, ἀνδρὶ δὲ γενομένῳ πάλιν αἰσχρόν. — Ausserdem zu vgl. die Homilien adv. Judaeos an vielen Stellen, wo er von den Opfern, Fasten u. s. w. der Juden sagt, dass sie einst gut waren, jetzt aber unsittlich, als dem Willen Gottes zuwider. — S. auch meine Abhandlung über Chrysostomus als Apologeten in den Deutschen Jahrbüchern.

Kommt demnach Alles an auf die innere Herzensstellung, auf eine Richtung des Gemüths, so muss bei der sittlichen Beurtheilung einzelner Handlungen nicht das Factum allein in Anschlag gebracht werden, sondern vor Allem ist die That im Zusammenhang des ganzen Lebens zu prüfen; man muss die Gesinnung, die Person des Handelnden, die Zeit, in welcher Etwas geschieht, in Rechnung bringen; denn ein und dieselbe Handlung kann unter Umständen bei verschiedenen Personen und bei verschiedener Gesinnung gut oder böse sein ⁷⁾. Daher kann auch dieselbe Sünde eine ausserordentlich verschiedene Werthbestimmung zulassen, und zwischen einzelnen Sünden findet ein grosser Stufenunterschied statt, denn, auch wenn Zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe ⁸⁾.

Mit dieser Werthlegung der Gesinnung hängt es zusammen, dass er in echt evangelischer Weise und mit nüchternem und praktischem Blick das gesammte Leben unter die sittliche Aufgabe stellt, und keinen einzelnen Theil desselben aus dem Complex ethischer Verpflichtungen loszulösen gesonnen ist, weil eben das Christenleben von Einer Grundstimmung und Gesinnung getragen werden soll, die sich gleichmässig in einzelnen Lebensgebieten und Actionen erweisen, die alle Lebensverhältnisse und Beziehungen durchdringen und verklären soll. So wie er allen dualistischen

⁷⁾ In Matth. hom. 17: *Μὴ τοίνυν ἀπλῶς τὰ πράγματα ἐξετάζωμεν, ἀλλὰ καὶ καιρὸν καὶ αἰτίαν καὶ γνώμην καὶ προσώπων διαφορὰν, καὶ ὅσα ἂν αὐτοῖς ἕτερα συμβαίνοι πάντα μετὰ ἀκριβείας ζητῶμεν.*

⁸⁾ In Matth. hom. 75: *Καὶ γὰρ εἰ ὅσι πονηροὶ δύο, οὐ τῶν αὐτῶν ἐνταῦθα ἀπολαύσαντες, ἀλλ' ὁ μὲν ἐν πλούτῳ, ὁ δὲ ἐν πενίᾳ, οὐχ ὁμοίως ἐκεῖ τιμωρηθήσονται, ἀλλ' ὁ εὐπορώτερος χαλεπώτερον. — Οὐ γὰρ πάντων ἁμαρτημάτων αἱ αὐταὶ κολάσεις, ἀλλὰ πολλαὶ καὶ διάφοροι, καὶ ἀπὸ χρόνων, καὶ ἀπὸ προσώπων, καὶ ἀπὸ ἀξιωμαίων, καὶ ἀπὸ συνέσεως, καὶ ἐξ ἑτέρων πλειόνων. — Εἶδες ἐνὸς ἁμαρτήματος πόσαι εἰσὶ διαφοραὶ, ἑτέρα ἢ πρὸ τοῦ νόμου, ἄλλη ἢ μετὰ τὸν νόμον, κτλ. — In Psl. 6 (III, 48): *ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι οὐχ ἡ φύσις ζητεῖται μόνον τοῦ γεγενημένου, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώμη καὶ ὁ καιρὸς καὶ ἡ αἰτία καὶ τὰ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν· εἰ οἱ μὲν ἐνέμειναν, οἱ δὲ μετενόησαν κτλ. —* Zu vgl. in Psl. 109 (III, 273), wo er ausführt, dass die mit Vorbedacht vollbrachten Sünden schwerer seien, als die unfreiwilligen.*

Verirrungen auf das Entschiedenste feind ist, so will er auch die Spaltung des Lebens in ein ethisches, vom christlichen Princip befruchtetes Gebiet, und in ein dem entgegengesetztes, sittlich nicht berührbares und durchdringbares fern gehalten wissen. Das bürgerliche Leben mit seinen Aufgaben und Interessen als ein den sittlichen Aufgaben ferner liegendes, und, wie schon damals ein mächtiger, weltflüchtiger Zug anstrebte, als etwas Geringeres, irgendwie Beflecktes und möglichst zu Meidendes anzusehen, davon ist er weit entfernt. Er redet an einer Stelle ⁹⁾ von drei Klassen, denen alle Lebensverhältnisse und Dinge angehören: die erste, welcher die an sich guten Dinge angehören, über deren sittlichen Werth kein Zweifel obwaltet; die andere, zu welcher die an sich schon bösen und verwerflichen Dinge zu rechnen sind, wie Mord, Ehebruch, u. a.; dazu kommt ein drittes *genus*, das zwischen den beiden ersteren liegt, dessen Beschaffenheit an sich zweifelhaft, das daher weder zum Guten, noch zum Bösen zu rechnen ist, und seinen sittlichen Werth erst durch die Stellung im Ganzen des Lebenszusammenhangs, durch den einzelnen Fall und seine Motive erhält, wie Reichthum, Armuth, u. a. Nach dieser evangelischen Norm, welche das Gewicht legt auf den Quell des Handelns in der Gesinnung des Subjects, müssen also die irdischen Verhältnisse und Lebenserscheinungen beurtheilt werden.

Es gewährt ein besonderes Interesse zu sehen, wie das Urtheil des Chrysostomus ein hohes Mass evangelischer Besonnenheit aufzeigt, wenn er die bedeutsamen Erscheinungen seiner Zeit

⁹⁾ Sermo: peccata non evulg. (V, 673): Τῶν τοίνυν πραγμάτων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει καλὰ, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον· τὰ δὲ οὔτε καλὰ, οὔτε κακὰ, ἀλλὰ τὴν μέσσην τάξιν ἐπέχει. Καλὸν ἢ εὐσέβεια φύσει, κακὸν ἢ ἀσέβεια. Καλὸν ἢ ἀρετὴ, κακὸν ἢ πονηρία. Ὁ δὲ πλοῦτος καὶ ἡ πενία καθ' ἑαυτὰ μὲν οὔτε τοῦτό ἐστίν, οὔτε ἐκεῖνο. Παρὰ δὲ τὴν προαίρεσιν τῶν χρωμένων ἢ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο γίνεται. Ἄν μὲν γὰρ πρὸς φιλανθρωπίαν χρήσῃ τῷ πλούτῳ, γέγονέ σου καλοῦ τὸ πρᾶγμα ὑπόθεσις. ἂν δὲ εἰς ἀρπαγὰς καὶ πλεονεξίας καὶ ὕβριν πρὸς τὸ ἐναντίον ἐτρεψας αὐτοῦ τὴν χρήσιν. Ἀλλ' οὐχ ὁ πλοῦτος αἴτιος, ἀλλ' ὁ πρὸς ὕβριν — χρησάμενος κτλ.

von solchem Gesichtspunkt aus mustert; so vor Allem das ascetische Leben der Mönche und Anachoreten. Obgleich er von Jugend auf eine besondere Neigung zu dem ruhigen, contemplativen Leben der die Kämpfe des Lebens meidenden Männer der Stille und Zurückgezogenheit hatte und, wie auch aus seinen Briefen erhellt, immer eine besondere Sympathie mit dieser Art des Lebens behielt, so ist doch sein Urtheil an vielen Stellen durchaus nüchtern und unbestochen, und der Neigung des Gemüths steht ein anderer streng-sittlicher Zug entgegen. Denn ihm, dem beredten Stimmführer ernster und unbeugsamer Sittlichkeit, welcher auf Heiligung des Wandels, wie sie durch sauern Schweiss und heissen Kampf mit den Versuchungen des Lebens erprobt ist, fortwährend dringen zu müssen glaubte, konnte von diesem Standpunkt aus das versuchungsfreiere und mühelosere Leben der Mönche, welche, anstatt die Welt zu überwinden, ihr den Rücken kehrten, keines hohen Lobes werth erscheinen; und es verräth ein hohes Mass evangelischer Erfahrung, wenn er sagt ¹⁰⁾: *Οὐ τοίνυν ἡμῖν οὐδὲ τὸν μοναχὸν θαυμαστὸν ἂν εἴη λίαν καὶ μεθ' ὑπερβολῆς, ὅτι μένων ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ ταράττεται, οὐδὲ διαμαρτάνει πολλὰ καὶ μεγάλα ἁμαρτήματα. — — Ἀλλ' εἴ τις πλήθειν ὅλοις ἑαυτὸν ἐκδεδωκώς, καὶ τὰς τῶν πολλῶν φέρειν ἁμαρτίας ἀναγκασθεὶς, ἔμεινεν ἀκλινὴς καὶ στερεὸς —, οὗτος κροτεῖσθαι καὶ θαυμάζεσθαι παρὰ πάντων ἂν εἴη δίκαιος, —* wie er denn mehr als einmal bemerklich macht, dass dem christlichen Leben Nichts mehr gefährlich sei, als Trägheit und Hingabe an unthätige Ruhe ¹¹⁾. Steht es fest, dass auf die Gesinnung Alles ankommt, und dass kein Werk an sich Anspruch auf Werth machen kann, so muss dies auch von dem sonst so gepriesenen und der Anerkennung würdigen Leben der Mönche gelten; *ἐν γὰρ ἐστὶ*

¹⁰⁾ De sacerdot. VI, 7. Ich habe die evangelische Stellung des Chrysostomus zu diesen ethischen Fragen nach der praktischen Seite hin darzustellen versucht in dem Aufsatz: „Chrysostomus als Prediger des Evangeliums“ — in „Mancherlei Gaben und Ein Geist“ VI, 3.

¹¹⁾ S. oben S. 72.

τὸ ζητούμενον, γνώμης γενναίας παρασκευή, καὶ οὔτε ἡλικία, οὔτε πενία, οὐ πραγμάτων περίστασις, οὐκ ἄλλο οὐδὲν ἐμποδίσαι δυνήσεται ¹²⁾. Er missbilligt daher auch die schon damals verbreitete bedenkliche Ansicht von einer doppelten Lebensweise und Sittlichkeit, deren eine mehr für den grossen Haufen bestimmt, daher leichter und freier, mit den Arbeiten des bürgerlichen Lebens verträglich sei, während die andere, als die ernstere und strengere, nur von Einigen, sich dazu besonders Präparirenden cultivirt werden könne und in der Zurückgezogenheit von der Welt, ihren Arbeiten und Genüssen bestehe; letzterer, der ascetisch-mönchischen Lebensweise eigne auch das Studium der heiligen Schrift, wozu die grosse Masse nicht Zeit und Fähigkeit habe. Dieser die Universalität des christlich-ethischen Principis fundamental aufhebenden Theorie gegenüber spricht er es bestimmt aus, dass nicht in Einöden und in der Zurückgezogenheit allein, sondern in allen Lebenslagen ein wahrhaft sittliches und rechtbeschaffenes Leben geführt werden könne (οὐ νομοθετῶ τὰ ὄρη καταλαμβάνειν καὶ τὰς ἐρημίας, ἀλλὰ χρηστὸν εἶναι καὶ ἐπιεικῇ καὶ σώφρονα, μέσῃ οἰκοῦντα τὴν πόλιν), wie denn Christus selbst sage: „λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων“, οὐχὶ τῶν ὄρων, οὐδὲ τῆς ἐρημίας καὶ τοῦ ἀβάτου ¹³⁾, und den Mönchen giebt er zu bedenken, dass die Liebe zu Christo erkannt werde in der Liebe und Fürsorge um die Brüder ¹⁴⁾. Mithin sollen die Christen nicht darin die sittliche Lebensaufgabe suchen, die Geschäfte des bürgerlichen Verkehrs, die Sorgen des Familienlebens, die Arbeiten des Berufs zu verlassen und die Einsamkeit oder die Mönchszelle aufzusuchen, sondern darin, dass sie gerade in dem Leben die Siegesmacht des christlichen Principis erweisen, als ein göttliches Salz die Welt mit ihren Sorgen, Arbeiten und Freuden

¹²⁾ In Matth. hom. 43. Cf. hom. 44: — ὅτι καὶ ἡλικία, καὶ φύσις, καὶ τὸ ἔρημον οἰκεῖν, καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀνόνητα, γνώμης οὐκ οὔσης ἀγαθῆς.

¹³⁾ In Matth. hom. 7. — In Rom. hom. 26.

¹⁴⁾ De beato Philogon. (I, 353).

durchdringen und durch untadelhaften Wandel, durch Ehrbarkeit und Treue den Andern ein Muster vorhalten ¹⁵⁾). Dies soll auch das Bemühen der Eltern sein, die Kinder nicht zu Einsiedlern, sondern zu sittlich tüchtigen Menschen zu machen; οὐκ ἔστιν ἀνάγκη γενέσθαι αὐτὸν μονάζοντα —. Χριστιανὸν αὐτὸν ποιήσον. Ἐκτρέφωμεν αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου ¹⁶⁾). Und dass er das sittliche Ideal nicht von seiner Höhe herabzieht, sondern den Menschen zu nichts Geringerem erheben will, als der gottähnlichen Vollkommenheit, das spricht er aus in dem Satz, dass der Mensch, welcher sich als vollkommen achte, weit entfernt sei vom Ziel der Vollkommenheit; denn nicht das, was wir schon erreicht haben, sollen wir ansehen, sondern das, was uns noch zu erreichen übrig bleibt ¹⁷⁾); — des Christen Wesen besteht nicht im Gewordensein, sondern im Werden.

Ebenso massvoll und verständig spricht er sich aus über das Verhältniss des Christen zum irdischen Besitz, den er, wie schon oben angedeutet wurde, als ein sittliches Adiaphoron ansieht, das erst durch den Gebrauch einer sittlichen Beurtheilung unterworfen werden kann ¹⁸⁾). Zu Matth. 13, 22 bemerkt er mit Recht, dass irdische Reichtümer an sich nicht verwerflich und böse seien, sondern die

¹⁵⁾ In Matth. hom. 43: Οὐ λέγω· μὴ γάμει, οὐ λέγω· καταλίμπανε πόλεις καὶ ἀφίστασο πολιτικῶν πραγμάτων· ἀλλ' ἐν τούτοις ὧν δεῖξον τὴν ἀρετὴν. Καὶ γὰρ τοὺς ἐν μέσαις πόλεσιν στρεφόμενους βούλομαι μᾶλλον εὐδοκιμεῖν τῶν τὰ ὄρη κατειληφόντων. Zu vgl. in Matth. hom. 44 (s. o. Anm. 12).

¹⁶⁾ In Eph. hom. 21.

¹⁷⁾ In Phil. hom. 12.

¹⁸⁾ Sermo peccata non evulg. (s. oben Anm. 9): Οὐτε ὁ πλοῦτος κακὸν, ἀλλὰ τὸ κακῶς κεχρησθαι τῷ πλούτῳ· οὐτε ἡ πενία καλὸν, ἀλλὰ τὸ καλῶς κεχρησθαι τῇ πενίᾳ. — Ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ὃ μὴ ἔστιν ἁμαρτία· καὶ πάλιν πονηρὰ ἡ πενία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἐν στόματι ἀσεβοῦς. — Μὴ τοίνυν κατηγορῶμεν πλούτου, μηδὲ κακίζωμεν πενίαν ἀπλῶς, — αὐτὰ γὰρ τὰ πράγματα ἐν μέσῳ κεῖται.

Sorge der Welt und der Betrug des Reichthums ¹⁹⁾; Reichthum vertrage sich wohl mit dem Stand eines Christen, wenn nur die Güter recht angewendet werden, οὐ κελεύομεν μὴ πλουτεῖν, ἀλλὰ κακῶς μὴ πλουτεῖν· ἔξεστι γὰρ πλουτεῖν, ἀλλὰ χωρὶς πλεονεξίας, χωρὶς ἀρπαγῆς — κτλ. ²⁰⁾; wie denn Christus selbst, indem er jenen reichen Jüngling tadelte, keineswegs über alle reichen Leute das Verdammungsurtheil gesprochen habe, sondern lediglich über die, welche an die irdischen Güter ihr Herz hängen; οὐ τὰ χρήματα διαβάλλων, ἀλλὰ τοὺς κατεχομένους ὑπ' αὐτῶν ²¹⁾.

Was das Fasten anbetrifft, so ist er auch entfernt davon, in demselben, an sich betrachtet, bereits etwas Verdienstliches zu erkennen und es herauszureissen aus dem Ganzen des sittlichen Lebenszusammenhangs; wenn nicht mit dem Fasten verbunden ist die entsprechende würdige Gesinnung, die Umkehr des Lebens, so hat es nach seinem Urtheil keinen Werth, denn nicht mit dem Munde allein soll das Fasten geübt werden, sondern mit allen Sinnen, damit das ganze Leben geweiht und nüchtern sei. Nicht das Fasten, so sagt er ²²⁾, kann uns frei machen von Gottes Zorn, ἀλλ' ἡ παντὸς τοῦ βίου μεταβολή. — Τιμὴ νηστείας οὐχὶ σιτίων ἀποχή, ἀλλ' ἁμαρτημάτων ἀναχώρησις. — — μὴ δὲ στόμα νηστευέτω μόνον, ἀλλὰ καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ἀκοὴ καὶ πόδες καὶ χεῖρες, κτλ. Wo solche Gesinnung fehlt, verliere das Fasten alle Bedeutung; und namentlich vor dem Genuss des

¹⁹⁾ In Matth. hom. 44: Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν (Χριστός)· ὁ αἰὼν, ἀλλ' ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος· οὐδὲ ὁ πλοῦτος, ἀλλ' ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου. Μὴ τοίνυν τὰ πράγματα αἰτιώμεθα, ἀλλὰ τὴν γνώμην τὴν διεφθαρμένην. Ἔστι γὰρ καὶ πλουτεῖν καὶ μὴ ἀπατᾶσθαι, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι εἶναι τούτῳ καὶ μὴ ἀποπνίγεσθαι ταῖς φροντίσι.

²⁰⁾ In 1 Cor. hom. 11.

²¹⁾ In Matth. hom. 63.

²²⁾ Ad popul. Antioch. hom. 3. — Zu vgl. in Genes. hom. 8: Ποία ἐστὶν ἀληθὴς νηστεία; — ἵνα μετὰ τῆς τῶν βρωμάτων ἀποχῆς καὶ τὴν ἀποχὴν τῶν βλαπτόντων ἐπιδειξώμεθα καὶ περὶ τὴν τῶν πνευματικῶν ἐργασίαν πολλὴν σπουδὴν ποιησώμεθα — κτλ. — In 2 Cor. hom. 4: ἐπέθηκαν (nämlich zum Fasten fügten sie hinzu) μεταβολὴν βίου.

heiligen Abendmahls solle dem Christen mehr die brüderliche Liebe und friedfertige Gesinnung am Herzen liegen, als das Fasten ²³⁾; und dieses soll nicht bloss sein eine ἀποχή τῶν βρωμάτων, sondern vor Allem eine ἀποχή ἁμαρτημάτων ²⁴⁾, eine geistliche Uebung und ein καθάρισον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ²⁵⁾.

Ganz ähnlich lässt er sich über das Martyrium vernehmen, das er allerdings zuweilen mit überschwänglichen Ausdrücken preist; er weist auch hier die Vorstellung ab, als sei das Leiden an sich schon eine sittliche That, und betont es, dass Alles auf die rechte Gesinnung des Leidenden ankomme, weil ja auch für einen gottfeindlichen Zweck manche Menschen Leiden erduldet haben ²⁶⁾. Die wahre Herrlichkeit und Ehre erlangen wir nicht durch unser Leiden, dessen sittlicher Werth oft zweifelhaft ist, vielmehr werden wir durch rastloses Bemühen für den Nächsten und brüderliche Liebe Gott wohlgefälliger, als durch das Martyrium ²⁷⁾. Daher missbilligt er auch entschieden das besonders zu Zeiten der Verfolgung sich zeigende krankhafte Streben nach dem Märtyrertod und sagt, dass es unsere Sache nicht ist, das Leiden aufzusuchen, wohl aber es tapfer und männlich zu ertragen, wenn Gott es sendet ²⁸⁾. — Dieselbe Höhe des ethischen Princip, das bei Chrysostomus bisweilen mit überraschender

²³⁾ Ad popul. Antioch. hom. 22: Οὐδὲ ἡμῖν ἔσται τι κέρδος ἀπὸ τῶν πολλῶν πόνων καὶ ἰδρώτων τῶν περὶ τὴν νηστείαν, εἰ μὴ μετὰ καθαροῦ συνειδότος δυνηθῶμεν τῆς ἱερᾶς ἀπολαῦσαι τραπέζης —.

²⁴⁾ Ad popul. Antioch. hom. 10.

²⁵⁾ In 1 Timoth. hom. 12. — In act. apost. hom. 31.

²⁶⁾ In Matth. hom. 55: Ἵνα μὴ νομίσης, ὅτι ἀρκεῖ τῶν δεινῶν ἡ φύσις, προστίθῃσι τὴν ὑπόθεσιν τῶν δεινῶν. — Εἰσὶ γὰρ τῷ διαβόλῳ ἀκολουθοῦντες, καὶ ταῦτα πάσχουσι καὶ δι' ἐκεῖνον τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐκδιδόασιν.

²⁷⁾ De petit. filior. Zebed. hom. (I, 381): ἐκ τούτου καὶ ἕτερόν τι μανθάνομεν ἀπόρρητον, ὅτι οὐκ ἀρκεῖ οὐδὲ μαρτύριον τὴν ἀνωτάτω δοῦναι τιμὴν καὶ τὴν ὑψηλοτάτην προεδρίαν. — In 1 Cor. hom. 32.

²⁸⁾ In Matth. hom. 14: Μὴ ὁμόσε χωρεῖν τοῖς πειρασμοῖς, ἀλλ' εἴκειν καὶ παραχωρεῖν. Οὐ γὰρ ἔγκλημα τὸ μὴ ῥίπτειν ἑαυτὸν εἰς κίνδυνον, ἀλλὰ τὸ μὴ στήναι γενναίως ἐμπεσόντα.

Klarheit sich geltend macht und im Zusammenhang steht mit den Grundthatsachen evangelischer Heilslehre, zeigt sich in der Bekämpfung Derer, welche den Schwerpunkt des Christenthums einseitig in der metaphysischen Seite desselben sahen und, indem sie alles Gewicht legten auf die Wunder, welche geschehen waren, darüber die sittliche Arbeit am eigenen Leben hintenansetzten. Ohne natürlich die Wunder in ihrer Bedeutung herabzusetzen, die er namentlich in apologetischem Interesse oftmals in Anspruch nimmt, giebt er doch zu bedenken, dass wir es nicht als einen Mangel empfinden dürfen, wenn wir nicht mehr Thäter und Zeugen der Wunder sind. Denn wenn es unsere Lebensaufgabe ist, Gott ähnlich zu werden, so kann dieselbe nicht durch Wunderthun, sondern nur auf dem Wege sittlicher Erneuerung, durch Liebe zu Gott und den Brüdern erreicht werden; und wenn wir in diesen Stücken uns auszeichnen, dann werden wir einem Paulus oder Petrus nicht nachstehen, auch wenn wir keinen Kranken gesund gemacht und keinen Todten auferweckt haben ²⁹⁾.

Evangelisch und bewundernswürdig sind endlich seine häufigen Ausführungen über Ehe und eheloses Leben, um so mehr, als er selbst, wie es die Zeit mit sich brachte, eine grosse Vorliebe für die Ehelosigkeit an den Tag legte. Es ist besser, sagt er ³⁰⁾, in der Ehe mit aufrichtigem und reinem Herzen dem Herrn zu dienen, als mit entgegengesetzter Gesinnung die Ehe zu meiden; *Παῦλος οὐ τὴν ἀπειρόγαμον καὶ ἀπηλλαγμένην συνουσίας ἀνδρὸς παρθένον ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν τὰ τοῦ κυρίου μεριμνῶσαν*, und Christus beweist, dass Barmherzigkeit besser sei, als Jungfrauschaft. Also die rechte Jungfrauschaft beruht in der Gesinnung: αἱ παρθένοι

²⁹⁾ In Hebr. hom. 3: Ἐν τούτῳ ὅμοιοι ἐσόμεθα τῷ θεῷ, εἰὰν πάντας ἀγαπῶμεν, καὶ τοὺς ἐχθροὺς, οὐκ εἰὰν σημεῖα ποιῶμεν. ἐπεὶ καὶ τὸν θεὸν θαυμάζομεν μὲν καὶ ὅταν θαύματα ἐργάζεται, πολλῷ δὲ πλέον, ὅταν φιλανθρωπεύηται. — Τοῦτο τοίνυν ζηλώσωμεν, καὶ Παύλου καὶ Πέτρου καὶ τῶν μυρίους ἀναστήσαντων νεκροὺς οὐδὲν ἕλαττον ἔχομεν, καὶ πρῶτον ἀπελάσαι μὴ δυνώμεθα.

³⁰⁾ Ad Olympiad. ep. 2 (IV, 616).

εἶσιν αἱ μάλιστα εὐδοκιμοῦσαι ³¹⁾, und nicht durch Verstümmelung der Glieder, sondern durch Abschneiden der Begierden beweist man christliche Gesinnung ³²⁾. Dass die übertriebene ascetische Geringschätzung der Ehe, und die selbst im Volk schon landläufig gewordene Vorstellung von der Ehe als einem sittlich zweifelhaften Stand, dessen sich der vollkommene Christ enthalten müsse, eine unberechtigte sei, spricht er wiederholt aus, denn gerade darin komme die Wahrheit des Christenthums mit seiner verklärenden und durchdringenden Natur zur Erscheinung, dass man im ehelichen Leben Gott diene und sein Haus nach Gottes Willen in Zucht und Ordnung regiere. Auch sei es noch keineswegs das Zeichen eines enthaltsamen und besonnenen Menschen und das Merkmal weiser Nüchternheit (σωφροσύνη), wenn Jemand die Weiber wie verabscheuungswürdige Creaturen fliehe, denn wahre Nüchternheit bestehe in der Keuschheit des Herzens und in der Ueberwindung der Begierden (ἐγκράτεια) ³³⁾. Er achtet die Ehe so sehr als ein sittliches Gut, dass ihm jeder Angriff und jede Verkleinerung derselben als ein Angriff auf den Werth der Jungfrauschaft selbst erscheint ³⁴⁾; und treffend beruft er sich dafür auf die heilige Schrift, welche von Henoch erzählt, dass er verheirathet war, nichtsdestoweniger aber ein göttliches Leben geführt hat, woraus nothwendig folge, dass Niemand des ehelichen Standes halber Gott weniger angenehm sei ³⁵⁾. Am verwerflichsten sei es freilich, unter dem Schein besonderer Frömmigkeit sich der Ehe zu enthalten und dann doch des unerlaubten Umgangs zu

³¹⁾ In 1 Timoth. hom. 9.

³²⁾ In Matth. hom. 62: ὅταν λέγῃ· „εὐνούχισαν ἑαυτούς“, οὐ τῶν μελῶν λέγει τὴν ἐκτομὴν· ἀπαγε, ἀλλὰ τῶν πονηρῶν λογισμῶν τὴν ἀναίρεσιν.

³³⁾ In Joh. hom. 35.

³⁴⁾ De virginitate liber Cap. 10; Cap. 25 (IV, 281 sqq.).

³⁵⁾ In Genes. hom. 21: Εὐηρέστησε Ἐνὼχ τῷ Θεῷ μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν Μεθουσαία. Ἀκουέτωσαν καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες — καὶ μὴ νομιζέτωσαν, τὸν γάμον κώλυμα εἶναι πρὸς τὴν εὐαρέστησιν τὴν πρὸς τὸν Θεόν — κτλ.

pflegen ³⁶⁾; daher die Jünglinge, welche leidenschaftlichen Begierden ausgesetzt sind, wohl thun, wenn sie heirathen, damit sie nicht Schaden nehmen an ihren Seelen ³⁷⁾. Ja, nicht einmal die zweite Ehe glaubt er für sittlich verwerflich halten zu müssen, obgleich ihr nach seiner Meinung allerdings Bedenken entgegenstehen, und die Christen diesen Schritt sehr zu überlegen haben ³⁸⁾. Er wirft bei Behandlung der Stelle 1 Tim. 5, 9, wo von der *χήρα γεγονυῖα ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή* die Rede ist, die Frage auf, warum dieselbe nicht eine zweite Ehe geschlossen habe, und antwortet, nicht deshalb, weil die zweite Ehe überhaupt sittlich verwerflich sei — das wäre eine häretische Meinung —, sondern weil sie sich geistlichen Uebungen ergeben hätte ³⁹⁾; und auch anderwärts ⁴⁰⁾ missbilligt er objectiv die zweite Ehe nicht, hält nur dafür, dass es vorzuziehen und zu rathen sei, dieselbe nicht einzugehen.

Wir haben bisher die ethischen Auseinandersetzungen des Chrysostomus zu erkennen versucht, welche, wie wir nicht anstehen zu behaupten, aus der Tiefe des evangelischen Princip von der Glaubensgerechtigkeit geschöpft sind; wir würden aber kein vollständiges Bild seiner Ethik geben, wollten wir nicht auch die andere Seite berücksichtigen, die der späteren mittelalterlichen Theologie zugekehrt ist. Die aus der antiochenischen Anthropologie nothwendig resultirende Soterio-

³⁶⁾ Liber, quod regulares foeminae viris cohabitare non debent, Cap. 3 (IV, 232).

³⁷⁾ In Genes. hom. 59.

³⁸⁾ *Περὶ μοναρχίας* (IV, 469. 472).

³⁹⁾ In 1 Timoth. hom. 14. — Theodorus, welcher ebenfalls die zweite Ehe zugelassen wissen will, versteht das *ἐνὸς ἀνδρὸς* an dieser Stelle im simultanen, nicht im successiven Sinne, so dass eine Wittwe vom Apostel bezeichnet sei, die mit ihrem Manne, gleichviel ob es der erste oder zweite war, nüchtern und keusch lebte, ohne noch anderweitigen Umgang zu suchen: *γεγονυῖα ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή, ἀντὶ τοῦ μὴ δεύτερον ἀγαγομένη, ἀλλ' ἐκείνῳ μόνῳ προσκαρτερήσασα καὶ σωφρόνως βιώσασα, εἴτε ἓνα τοῦτον εἶχεν, εἴτε καὶ δεύτερον ἡγάγετο.*

⁴⁰⁾ Hom. in illud: Vidua eligatur etc. (V, 392).

logie muss sich auch in der Ethik nach der anderen Seite hin zu entsprechenden Sätzen fortbilden, wie wir dies in Kurzem nachzuweisen haben.

Je stärker in der subjectiven Heilsverwirklichung das eigene Thun des Menschen concurrirt, desto mehr wird auch in der Ethik der Nachdruck gelegt werden auf die einzelne Leistung, welche aber nicht als Aeusserung einer neuen habituellen Lebensrichtung erscheint, sondern als selbständig hervorgebrachte That; und während nach evangelischer Betrachtung das gesammte Leben des Christen als continuirlicher Process, hervorgehend aus dem principiell erneuerten Centrum des Lebens, angeschaut wird, wird hier die einzelne Handlung mehr isolirt betrachtet, und ihr sittlicher Werth weniger nach der ihr zu Grunde liegenden latenten Gesinnung, als nach dem Massstab der äusseren Erscheinung und nach Quantitätsverhältnissen bestimmt. — So geht bei Chrysostomus jener Reihe evangelischer Aeusserungen eine andere Reihe parallel, welche von dem Mass evangelischer Besonnenheit und von der rechten objectiven Klarheit entfernt ist, — ganz analog der doppelten Betrachtungsweise in der Soteriologie.

Seine Bewunderung für das Mönchsleben mit seiner Enthaltbarkeit und Affectlosigkeit, mit seiner Freiheit von den weltlichen Geschäften und Freuden, verleitet ihn demgemäss nicht selten dazu, in solcher Lebensweise an sich schon etwas Verdienstliches zu sehen, wenn man auch dabei Einiges auf Rechnung seiner eigenen persönlichen Sympathie setzen darf und zugeben muss, dass das Mönchsthum jener Zeit, namentlich das aegyptische, ausgezeichnete Erscheinungen aufzuweisen hatte, zu deren Preis sich unter Andern auch Gregorius von Nazianz begeistert, der gerade in diesem Punkte viele an Chrysostomus anklingende Stellen aufweist. Er vergleicht das ascetische Leben der Mönche mit dem der Engel (*ὡς ἄγγελοι διάγουσιν ἐν οὐρανῷ*), und behauptet, dass sie das denkbar höchste Mass christlicher Vollkommenheit erreicht und Aegypten zum Paradies gemacht haben (*οὐδὲν αἰσχρὸν ἐκεῖνα τὰ στόματα ἐξενεγκεῖν δύναται ὄψμα, οὐδὲν*

εὐτράπελον, οὐδὲν τραχύ· ἀλλὰ πάντα τῶν οὐρανῶν ἄξια) ⁴¹⁾. Und in Bewunderung versunken bricht er in die Worte aus ⁴²⁾: Οὐδὲν αὐτῶν τὰ καταγώγια χεῖρον τῶν οὐρανῶν διάκεινται. καὶ γὰρ ἄγγελοι κατὰγονται πρὸς αὐτοὺς καὶ ὁ τῶν ἀγγέλων δεσπότης. — — Καὶ ἡμεῖς τῶν ἀλόγων χείρους γεγόναμεν, ἐκεῖνοι δὲ τῶν ἀγγέλων ἴσοι. Es leuchtet ein, wie bei dieser Betrachtungsweise auf das bürgerliche Leben und die Arbeit des Berufs nothwendiger Weise ein Makel fallen muss; vergleicht er doch das Leben der im gewöhnlichen Verkehr befindlichen Menschen mit dem Treiben der Ameisen, ja ist geneigt, dem letzteren den Vorzug zu geben, da sie sich wenigstens nur für das müheten, was nothwendig sei, während Viele Ueberflüssiges treiben ⁴³⁾. — Verwandter Natur ist eine Anzahl von Aeusserungen über das Martyrium, welche Ceillier ⁴⁴⁾ mit besonderem Wohlgefallen herbeizieht, um zu erweisen, dass Chrysostomus ein zweifelloser Vertreter der mittelalterlichen Heiligenverehrung gewesen sei; namentlich beruft er sich auf die im Panegyrikusstyl gehaltenen Homilien auf den heiligen Julianus, Meletius, auf die Aegyptischen Märtyrer u. A. Dass hierin Stellen vorkommen, welche die rechte Nüchternheit und evangelische Besonnenheit vermissen lassen, darf nicht in Abrede gestellt werden; er nennt die Leiber der Märtyrer Gott wohlgefällige Opfer, welche den Städten, in denen sie aufbewahrt werden, viel Heil bringen ⁴⁵⁾. Und selbst die Meinung, dass die Heiligen für uns Bitten darbringen können, scheint in einigen Stellen unseres Kirchenvaters einen bedeutenden Anhalt zu finden, indem er die Ermahnung ausspricht ⁴⁶⁾: Lasst uns hinfliehen zu den Bitten der Heiligen (ἐπὶ τὰς τῶν ἁγίων πρεσβείας — — ὑπὲρ ἡμῶν

⁴¹⁾ In Matth. hom. 68. — Zu vgl. in Matth. hom. 55: μὴ τοίνυν μηδὲ τοῦτοις ἐγκαλῶμεν τοῖς ἀγγέλοις ὡς ἀτάκτως ποιοῦσι, κτλ.

⁴²⁾ In Matth. hom. 69; zu vgl. hom. 70; hom. 72 u. a.

⁴³⁾ In Matth. hom. 69.

⁴⁴⁾ a. a. O., S. 760—762.

⁴⁵⁾ In mart. Aeg. hom. (I, 769); in Hebr. hom. 11; de Babylonia liber, u. a.

⁴⁶⁾ In Genes. hom. 44.

δεηθῆναι). Ohne das Bedenkliche in diesen Aeusserungen zu übersehen, müssen wir aber doch erwägen, dass er nur in sehr bedingter Weise Fürbitten heiliger Menschen zulässt; denn an der eben erwähnten Stelle fährt er fort, wir selbst sollten thun, was an uns ist, und im Guten zu wachsen uns bestreben, denn wenn wir gottlos und träge sind, so helfen uns die Gebete Anderer Nichts, sie nützen bloss, ὅταν αὐταῖς καὶ σὺ βοηθῇς ⁴⁷). Sodann aber ist nicht zu übersehen, dass er an diesen und vielen andern Stellen von frommen Leuten redet, die noch am Leben waren, und denen er eine kräftige Gebetswirksamkeit zuschreibt, und dass Chrysostomus diesen gelegentlichen Sätzen in keiner Weise einen dogmatischen Charakter giebt, wie sie denn überhaupt, als aus einem gesteigerten Festgefühl hervorgegangen, nicht streng gefasst werden dürfen, da er selbst Aeusserungen ganz entgegengesetzter Art thut. Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung seine exegetischen Bemerkungen zu Matth. 12, 47—48 und Joh. 2, 4, welche weit entfernt sind von irgend welcher Marienverehrung und den katholischen Gelehrten schwere Sorgen verursachen. Als der Mutter des Herrn, so sagt er, kam ihr in keinerlei Weise ein Verdienst zu, denn auch sie musste, wie alle andern Menschen, zu ihrem Sohn in das Verhältniss des Empfangens treten; das aber vergass sie bisweilen, indem sie Rechte in Anspruch nahm, die ihr nicht zukamen. Es war Ungeschicklichkeit und ein gewisser Ehrgeiz, dass sie zu Christo kam, als er im Reden begriffen war, und ihn rufen liess; sie hätte selbst ruhig zuhören sollen und verdient daher vollkommen die abweisende Bemerkung ihres Sohnes. Nicht minder war es ein ehrgeiziges Verlangen, das sie zu der Aufforderung veranlasste, Christus möge sich durch ein Wunder in Kana verherrlichen, während es ihre Pflicht war, ihn auch als ihren Herrn zu verehren ⁴⁸). Die nüchterne praktische Richtung unseres Vaters bewahrte ihn vor einer ungesunden und übertriebenen Verherrlichung der Heiligen, und die Besorgniss,

⁴⁷) In Psl. 49 exp. (III, 233).

⁴⁸) In Matth. hom. 44; in Joh. hom. 20.

durch die Hervorhebung der Fürbitten von heiligen Menschen bei den Zuhörern Trägheit hervorzurufen und den ernstlichen Eifer zu eigener Arbeit zu brechen, bildete ein wohlthätiges Correctiv für die Bewunderung und Verherrlichung der Glieder der triumphirenden Kirche. Als verderblichen Irrthum weist er es ab, wenn man im trägen Vertrauen auf Anderer Bitten ernster Arbeit und Mühe überhoben zu sein glaubte ⁴⁹⁾.

Was die freiwillige Armuth und Jungfrauschaft betrifft, so finden sich auch hier Aeusserungen, sehr abweichend von den oben angeführten. Es erinnert an Sätze der Stoiker, wenn er in begeisterten Worten die Bedürfnisslosigkeit und die Freiheit von Affecten erhebt, wie sie dem Leben des freiwillig Armen eigen ist, der dadurch eine über allen anderen Menschen erhabene Stellung einnimmt; er sagt z. B. ⁵⁰⁾:
ὁ πέννης ὁ ἐκὼν ἀποστίλβει ὡς χρυσίον, λάμπει ὥσπερ μαργαρίτης, ἀνθεῖ ὥσπερ ῥόδον, — οὐκ ἐπιτάττει ἀνδράσιν, ἀλλὰ δαίμοσιν ἐπιτάττει, — οὐ στρατεύεται μετὰ ἀνθρώπων, ἀλλὰ — μετὰ ἀγγέλων κτλ. So auch erhebt er die *παρθενία*, die seiner Meinung nach doch die ursprüngliche Ordnung Gottes

⁴⁹⁾ Es ist von Interesse zu sehen, wie Petavius über diesen Gegenstand urtheilt. Zunächst sucht er die Stellen, wo Chrysostomus bestimmt die Heiligenverehrung abweist, zu entkräften; a. a. O., lib. XIV, De incarnatione, Cap. 18, 5 ff. (Tom. IV, 2, S. 506 ff.) sagt er, unser Vater wolle nichts Anderes durch jene Zeugnisse erweisen, als dies, non absolute et praefracte necessarium esse, sanctos apud deum intercessores adjungere, sed posse quemlibet sine sequestre et internuntio deum adire. Er gesteht also zu, dass der Heiligencult nicht nothwendig, sondern überflüssig, daher unnütz ist. Dann fährt er fort: „Hoc sensu Chrysostomus negat Angelos aut Sanctos velut mediatores necessarie interponendos esse, cum per se quisque vitae integritate vel piae voluntatis affectu (sic!) niti possit ad deum, quum qui animum ad orandum afferret, citius et efficacius impetrabit quicquid ab illo petet, quam si id per interpretes alios ita faciat, ut vel nullum, vel minus acrem pietatis ardorem ad orationem conferat.“ In diesem Sinne will er auch die Worte des Chrysostomus: in Genes. hom. 44; in Matth. hom. 54, wo es heisst, dass wir ohne Zwischenpersonen beten sollen, ausgelegt wissen; — immerhin ein bedeutsames Zugeständniss von Seiten des römischen Theologen.

⁵⁰⁾ In Matth. hom. 47. Zu vgl. in Matth. hom. 63, u. v. a.

bei dem Menschen war, da die fleischliche Vermischung erst durch den Fall eingetreten sei, und neigt sich stellenweise, im Widerspruch mit seinen anderen Aussagen, zu der unevangelischen Meinung, dass das ehelose Leben, als ein dem Zustand der Engel verwandtes, den Menschen leichter zur Vollkommenheit führe und geschickter mache für das Himmelreich, als das eheliche Leben ⁵¹⁾).

Ausser diesen ethischen Erörterungen, welche in sachlichem Zusammenhang stehen mit seinem dogmatischen Standpunkt und charakteristisch sind für seine Stellung zu den Gegensätzen seiner Zeit in Lehre und Leben, giebt es noch eine Anzahl ethischer Gebiete, auf denen er mit Vorliebe sich bewegt, und deren Kenntnissnahme weniger für unseren ausgesprochenen Zweck, die Stellung des Chrysostomus zur antiochenischen Schule zu bestimmen, als für Cultur- und Sittengeschichte seiner Zeit von Werth ist. Wir gehen daher nur zur nothdürftigen Vervollständigung dieser Betrachtung anhangsweise darauf ein, da eine grosse Anzahl Homilien sich ausschliesslich auf diesen Gebieten bewegt.

Es ist kein liches Bild, welches der Leser aus den Schriften unseres Kirchenvaters von dem christlichen Leben jener Zeit empfängt; denn wenn auch die Kraft des Christenthums in vorzüglichen Erscheinungen fort und fort sich bewährte, und der Sieg über das Heidenthum unbestritten war, so war doch die sittliche Erneuerung der grossen Massen nur in geringem Masse fortgeschritten, und die alten heidnischen Sünden waren keineswegs überwunden. Gegen diese Schäden anzukämpfen, ist ein ernstliches Bemühen des Chrysostomus, und nicht leicht lässt er eine Gelegenheit vorübergehen, die

51) In Genes. hom. 18: ὥστε ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐκ προοιμίων τὰ τῆς παρθενίας ἀρχὴν ἐλάμβανεν. Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐπεισιῆλθε διὰ ῥαθυμίας ἢ παρακοῇ —, ἐπεισιῆλθε λοιπὸν ὁ τῆς συνουσίας νόμος. Ἐννόησόν μοι τοίνυν, ὅσον τῆς παρθενίας τὸ ἀξίωμα. — — Τὴν ἀγγελικὴν μιμοῦνται διαγωγὴν οἱ τὸν τῆς παρθενίας κλῆρον ἀναδεξάμενοι διὰ τὸν τοῦ Χριστοῦ πόθον, — — πολλῶ μείζους καὶ οἱ στέφανοι καὶ αἱ ἀντιδόσεις —. Zu vgl. in Matth. hom. 62. De virginitate, Cap. 11; Cap. 44 (IV, 281 ff.).

Unsitten und Gebrechen der Gemeinde an's Licht zu ziehen und zu ernster Besserung zu mahnen.

Die Freuden des Theaters und des Cirkus, denen sich auch die Christen noch gar zu gern hingaben, sind ein häufiger Gegenstand seines nachdrücklichen Tadels, den man als einen sehr begründeten anerkennen muss, wenn man den tiefen Verfall bedenkt, in dem die theatralischen Aufführungen jener Zeit sich befanden, und die Zuchtlosigkeit der Schau-
stellungen, an denen der heidnische Pöbel sich ergötzte. Mit tiefem Unwillen sagt er: *Εἰς τὴν σατανικὴν πομπὴν ἐκείνην ἅπαντες δεδραμήκατε τὴν ἵπποδρομίαν καταλαβόντες· ποία προθυμία δυνήσομαι πάλιν τὴν πρὸς ὑμᾶς ποιήσασθαι διδασκαλίαν;* ⁵²⁾ —. Nicht minder ist es das üppige und weichliche Leben, dem sich Viele unter den Christen, namentlich auch Frauen, hingaben, und mit welchem meist die Sünden der Unkeuschheit verbunden waren, wogegen er seine strafenden Bemerkungen richtet; er missbilligt daher die Ueppigkeit und übermässige Pracht der Kleidung und den raffinirten Luxus in den Häusern, als etwas dem Christen nicht wohl Anstehendes ⁵³⁾, und ermahnt die Männer, ihre Weiber von solchen unziemlichen Dingen abzuhalten, giebt ihnen auch in Beziehung hierauf sehr treffende, auf einer grossen Menschenkenntniss und sicherem Blick begründete Ermahnungen ⁵⁴⁾.

⁵²⁾ In Genes. hom. 6. Zu vgl. in Matth. proem., wo von den *σατανικοῖς θεάτροις* und *πόρναις γυναιξί* die Rede ist —. In Matth. hom. 6: — *γελῶν καὶ ἐπαινῶν τὰ γινόμενα καὶ — συγκροτῶν τὰ τοιαῦτα ἐργαστήρια τῶν δαιμόνων. Ποίοις ὀφθαλμοῖς λοιπὸν τὴν γυναῖκα ἐπὶ τῆς οἰκίας ὄψῃ, ἰδὼν αὐτὴν ὑβρίζομένην ἐκεῖ;* — Zu vgl. in Matth. hom. 7. — De David. et Saul. hom. 3 (II, 861 ff.).

⁵³⁾ In Jes. III. exp. (III, 605). — In Matth. hom. 20; hom. 49. — In Rom. hom. 11; u. a. m.

⁵⁴⁾ In Matth. hom. 30: — *σπουδαζέτω παντὶ τρόπῳ αὐτὴν διορθοῦσθαι ὁ ἀνὴρ, — — μὴ πάντα ἀθρόον ἐπιτάττων, ἀλλὰ τὰ κορυφότερα πρότερον — —. Μὴ τοίνυν περιέλῃς τὰ χρυσία εὐθέως, ἀλλ' ἄφες ἔχειν, — μηδὲ ἐκεῖνα (nämlich, dass die Frauen ihre Gesichter bemalen) φόβῳ καὶ ἀπειλῇ, ἀλλὰ πειθοῖ καὶ προσηνείᾳ —, καὶ λέγε πρὸς αὐτὴν συνεχῶς· ὅτι σου οὐκ ἔστιν ἐπέραστος ἡ ὄψις οὕτω καλλωπιζομένη —, καὶ μηδὲν μηδέπω περὶ γεέννης εἵπῃς, μηδὲ περὶ βασιλείας, εἰκὴ γὰρ ταῦτα ἐρεῖς, κτλ.*

Selbst die Unsitte der Syneisakten (*mulieres subintroductae*) bestand noch, gegen welche zu eifern Chrysostomus sich genöthigt sah ⁵⁵); und er thut dies, indem er nicht nur das sittlich Verwerfliche dieser Unsitte nachweist, sondern auch die lächerliche Seite derselben hervorkehrt. Er bedient sich dieses Mittels, die Laster in der Gemeinde durch den Nachweis ihrer Lächerlichkeit verächtlich zu machen, nicht selten, z. B. wenn er die Verkehrtheit der Verschwendung und Ueppigkeit darlegt. Freilich ist zu sagen, dass er in seiner Polemik gegen die sittlichen Schäden seiner Zuhörer nicht immer das rechte Mass der Würde und das Decorum zu wahren weiss, sondern zuweilen in Erörterungen sich einlässt, die an das Skurrile streifen und der Kirche nicht würdig sind, mag man immerhin den Geschmack seiner Zeit mit in Anschlag bringen ⁵⁶). Charakteristisch ist auch die Rücksichtslosigkeit, mit welcher er über geschlechtliche Sünden und über Ausschweifungen redet, die man sonst nur andeutungsweise zu nennen pflegt; nicht nur, dass er das Laster offen hervorzieht und die obscönen Dinge mit Namen nennt, sondern er verweilt auch länger dabei und bespricht sie ausführlicher, als angemessen erscheint ⁵⁷). — Dieselbe Rücksichtslosigkeit und einen wahrhaft grossartigen Freimuth beweist er aber auch den Grossen und Vornehmen gegenüber, ein Hofprediger sonder Furcht und

⁵⁵) „Πρὸς τοὺς συνεισάκτους ἔχοντας“ (IV, 248 ff.; 264 f.).

⁵⁶) Zu vgl. z. B. in act. hom. 27: *οὐδὲν αἰσχρότερον μεθυούσης — πῶς ἐστὶν ἀηδεῖς οἴνου ἀποπνέουσα γυνὴ ὁδωδότος, σεσηπότος, ἐρευγομένη κρεῶν διαφθαρότων χυμὸν, βεβαρυμένη καὶ διαναστῆναι μὴ δυναμένη.* — In Matth. hom. 48: *ἐνθα γὰρ ὄρχησις, ἐκεῖ ὁ διάβολος. οὐ γὰρ εἰς τοῦτο ἔδωκεν ἡμῖν πόδας ὁ θεός, — ἵνα κατὰ τὰς καμήλους περπατήσωμεν, ἀλλ' ἵνα σὺν ἀγγέλοις χορεύωμεν.* — In Matth. hom. 49; — cf. hom. 70: *ἀνάρρηξον τῷ λόγῳ τὴν γαστέρα τῶν τὰ τοιαῦτα σιτουμένων καὶ ὀψει τὸν πολὺν γορντὸν καὶ τὸν ἀκάθαρτον ὄχετον —, καὶ αἰσχύνομαι εἰπεῖν τὰς ἐρυγὰς τὰς ἀηδεῖς, τοὺς ἐμέτους, τὰς κάτωθεν, τὰς ἄνωθεν ἐκκρίσεις, u. a. m.*

⁵⁷) In act. hom. 17; hom. 27. In Rom. hom. 4; hom. 24, u. v. a. Zu vgl. das Buch: *πρὸς τοὺς συνεισάκτους ἔχοντας.* In Thess. hom. 5, wo er über die Sünden gegen das sechste Gebot spricht.

Tadel; und es ist bekannt, wie er offen vor der Gemeinde die Sünden des Hofes straft, den schwelgerischen und unzuchtigen Wandel der Kaiserin rügt, und den mächtigen Minister Eutropius, der nach seinem Sturz in der Kirche von dem Asylrecht Gebrauch machte, vor das göttliche Tribunal fordert. Und von dem Wechsel irdischen Glücks und der Veränderlichkeit der staatlichen Verhältnisse sucht er die Gemüther seiner Hörer auf die ewigen und unveränderlichen Güter hinzulenken, indem er ihnen zeigt, dass die christliche Kirche ihnen einen sicheren Hafen bietet, in dem sie Trost und Ruhe finden können, wie dies in erhabener Weise namentlich in den berühmten Homilien über die Bildsäulen an das antiochenische Volk geschieht ⁵⁸⁾).

Wir gedenken schliesslich seiner häufigen auf die Bruderliebe und gegenseitige Barmherzigkeit der Christen gerichteten Ermahnungen, welche sehr oft den Ausklang seiner Homilien bilden. Dass Mitleid und brüderliche Theilnahme das Zeugniß des christlichen Lebens sei, ist ein Thema, das in den mannichfachsten Variationen von ihm behandelt wird ⁵⁹⁾; denn, sagt er ⁶⁰⁾, wie der Lehrer, welcher die Kinder in der Sprachwissenschaft unterweist, nicht weitergehen kann, ehe

⁵⁸⁾ S. Neander a. a. O. I, 119 ff. — Baronii Annales in ann. 388, Cap. 4 ff. (VI, 2).

⁵⁹⁾ In Rom. hom. 8. Nachdem er zu gegenseitiger Liebe ermahnt hat, nimmt er Bezug auf die möglichen Einwendungen der Hörer: Ἀλλ' ἡδίκησέ τι (nämlich der Widersacher) καὶ κακῶς ἐποίησε; στέναξον, μὴ κακῶς εἶπης, δάκρυσον, μὴ διὰ τὴν σὴν ἀδικίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπώλειαν τὴν ἐκείνου, καθὼς καὶ ὁ σὸς δεσπότης τὸν Ἰούθαν ἐδάκρυσε, οὐκ ἐπειδὴ αὐτὸς ἐσταυροῦτο, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκεῖνος προεδίδου. Ὑβρισέ σε καὶ ἐλοιδορήσε; παρακάλεσον τὸν θεόν, ὥστε ἴλεων αὐτῷ γενέσθαι ταχέως. Ἀδελφός ἐστι σὸς, — μέλος ἐστὶ σὸν, ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐκλήθη τράπεζαν, κτλ. — In Matth. hom. 19: Εἰσι τινές, οἳ εἰς τοιοῦτον ἀλογίας ἤκασιν, ὥς μὴ μόνον τῶν ἐχθρῶν κατεύχεσθαι, ἀλλὰ καὶ τέκνοις ἐπαρᾶσθαι τοῖς ἐκείνων — Πῶς ἄψῃ τῆς θυσίας, τοιοῦτον ἔχων ἐπὶ τῆς διανοίας ἰόν; — Πανσώμεθα τοίνυν τῆς νόσου ταύτης καὶ τῆς μανίας, καὶ τὴν φιλοφροσύνην, ἣν ἐκέλευσεν, ἐπιδειξώμεθα περὶ τοὺς λελυπηκότας — κτλ. Zu vgl.: Ad pop. Antioch. hom. 22, u. v. a. — Comment. in Proverb.: δανείζει θεῷ ὁ ἐλεῶν πτωχόν. (Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 3. p. 191.)

⁶⁰⁾ In Matth. hom. 88.

die Schüler den Buchstaben Alpha begriffen haben, so müsse er immer wieder auf die Ermahnung zu herzlicher Bruderliebe zurückkommen, da sie das Fundament des gesammten christlichen Lebens sei. Und doch muss er klagen, dass trotz aller Mahnungen nur Wenige in dieser Kunst Fortschritte machten ⁶¹⁾. — Mit besonderem Ernst warnt er auch vor den Zungensünden, besonders vor dem leichtfertigen Schwören und Missbrauch des Eides ⁶²⁾, und wie oft und eindringlich er endlich als Mittel allgemeiner sittlicher Vervollkommnung das Lesen und Studium der heiligen Schrift den Gliedern der Gemeinde empfiehlt, haben wir oben gesehen ⁶³⁾.

Es ist nur Vereinzelt und Geringes, was wir aus der reichen Fülle seiner ethischen Erörterungen gegeben haben, und auch dies Wenige hat für unsere Betrachtung nur einen secundären Werth. Immerhin wird unser Urtheil über Chrysostomus den Dogmatiker durch seine Ethik bestärkt und seine Stellung zur antiochenischen Schule auch von hier aus beleuchtet werden; denn bei der vorwiegenden Betonung der ethischen Seite des Christenthums, welche dieser Schule eigen ist, ist es charakteristisch, bei diesem Vertreter derselben eine so entwickelte Ethik zu finden, — welche im System darzustellen, eine besondere Aufgabe sein würde.

Möchte es dieser Schrift gegeben sein, eine kleine Lücke in der Dogmengeschichte auszufüllen und ein Stück der Schuld gegen den grossen Kirchenvater abtragen zu helfen.

⁶¹⁾ In Matth. hom. 66: *Καὶ γὰρ ἐγὼ λοιπὸν αἰσχύνομαι περὶ ἐλεημοσύνης διαλεγόμενος διὰ τὸ πολλάκις περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως εἰπὼν, μηδὲν ἄξιον ἀνύσαι τῆς παραινέσεως. Γέγονε μὲν γάρ τι πλεον, οὐ τοσοῦτον δὲ, ὅπερ ἐβουλόμην.*

⁶²⁾ Ad popul. Antioch. hom. 8. 9. 10. 11. 12; u. v. a. In acta hom. 8.

⁶³⁾ S. o. Cap. I, S. 50—51.

Von demselben  Verfasser sind im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** erschienen:

1. De doctrina et sententiis Dionysii Magni
episc. Alexandrini. Berol. 1865. 6 Sgr.
 2. Eine Papstwahl vor 100 Jahren (Ganganelli). Eine Erinnerung aus dem Jahre
1769. Berlin 1869. 7 ¹/₂ Sgr.
-

1. Die Geschichte der deutschen Literatur
2. Die Geschichte der deutschen Sprache
3. Die Geschichte der deutschen Kunst
4. Die Geschichte der deutschen Wissenschaften
5. Die Geschichte der deutschen Politik
6. Die Geschichte der deutschen Religion
7. Die Geschichte der deutschen Philosophie
8. Die Geschichte der deutschen Poesie
9. Die Geschichte der deutschen Prosa
10. Die Geschichte der deutschen Dramatik
11. Die Geschichte der deutschen Musik
12. Die Geschichte der deutschen Malerei
13. Die Geschichte der deutschen Architektur
14. Die Geschichte der deutschen Gärten
15. Die Geschichte der deutschen Landschaftsarchitektur
16. Die Geschichte der deutschen Städtebau
17. Die Geschichte der deutschen Festungsbau
18. Die Geschichte der deutschen Schiffbau
19. Die Geschichte der deutschen Maschinenbau
20. Die Geschichte der deutschen Bergbau
21. Die Geschichte der deutschen Hüttenbau
22. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
23. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
24. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
25. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
26. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
27. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
28. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
29. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
30. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
31. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
32. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
33. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
34. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
35. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
36. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
37. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
38. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
39. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
40. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
41. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
42. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
43. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
44. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
45. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
46. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
47. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
48. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
49. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
50. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
51. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
52. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
53. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
54. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
55. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
56. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
57. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
58. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
59. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
60. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
61. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
62. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
63. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
64. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
65. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
66. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
67. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
68. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
69. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
70. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
71. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
72. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
73. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
74. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
75. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
76. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
77. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
78. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
79. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
80. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
81. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
82. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
83. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
84. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
85. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
86. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
87. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
88. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
89. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
90. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
91. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
92. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
93. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie
94. Die Geschichte der deutschen Holzindustrie
95. Die Geschichte der deutschen Papierindustrie
96. Die Geschichte der deutschen Glasindustrie
97. Die Geschichte der deutschen Keramikindustrie
98. Die Geschichte der deutschen Lederindustrie
99. Die Geschichte der deutschen Textilindustrie
100. Die Geschichte der deutschen Metallindustrie

YER. SCHWERSTBESCHÄDIGTEN
ARBEITSFÜRSORGE e.V.
ARLACHSTR. 26, 8 MÜNCHEN 40
TEL. 3 81 88-5 24

Förster, Theodor

Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule ein Beitrag
zur Dogmengeschichte

Gotha 1869

P.gr. 102 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10606500-4